

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



TESIS DOCTORAL

Los fundamentos de la moral en Bergson

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Manuel Suances Marcos

DIRECTOR:

Adolfo Muñoz Alonso

Madrid, 2015



* 5 3 0 9 8 6 1 2 2 9 *

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

TP

1983

122

x-53-090362-7

Anselmo Manuel Suances Marcos

LOS FUNDAMENTOS DE LA MORAL EN BERGSON

Departamento de Historia de la Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1983



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. Nº 122/83

© Anselmo Manuel Suances Marcos
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1983
Xerox 9200 KB 480
Depósito Legal: M-14731-1983

A. MANUEL SUANCES MARCOS

LOS FUNDAMENTOS DE LA MORAL

EN BERGSON

(TESIS DOCTORAL)

Cateórtico Director:

Dr. D. Adolfo Méndez Alcaraz

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Las páginas de los libros que se van citando en cada una de las notas, corresponden a la edición del libro que se reseña en la Bibliografía.

INTRODUCCION

1) BERGSON Y LA FILOSOFIA DE SU TIEMPO

La filosofía de Bergson, responde al ansia de espiritualidad que caracteriza el final del siglo XIX. A pesar de que, como veremos más adelante, uno de los rasgos de la filosofía de Bergson es un cierto positivismo, sin embargo, detiene la pretensión de dominio absoluto de la realidad, que es una de las características más importantes del positivismo.

Sin esta primera postura, no podía haber ningún renacimiento espiritual; el positivismo lo habría ahogado desde su más primigenio planteamiento.

Por otra parte, el método con el que Bergson inaugura de nuevo el espiritualismo en filosofía, es la intuición. Con ella y no con ningún método deductivo-racional, intentará Bergson penetrar en la metafísica; el siglo XIX estaba cansado de metafísica racionalista y necesitaba una nueva perspectiva que es la que Bergson le da. (1)

Este espiritualismo francés que caracteriza el ocaso del siglo XIX, tiene dos vertientes que encabezan dos grandes filósofos: la primera, se caracteriza por ser una espiritualidad que coincide con la interioridad de lo vital; la segunda se caracteriza por una subjetividad radicalmente diferente de la vitalidad. Bergson y Maine

(1) GARCIA MORENTE, M.: La filosofía de H. Bergson, p.34.

de Biran. son los dos promotores de una y otra tendencia respectivamente. (2)

El espiritualismo de Bergson se inspira en sus maestros Lachelier y Ravaisson. Entre 1.840 y la época en que el joven Bergson lee a Lachelier y a Ravaisson, la historia de la filosofía en Francia, circula por un doble esquema: el esquema empirista, agnóstico y materialista, heredero del espíritu del siglo XVIII, que se expresa en diversos positivismos; y el esquema de un espiritualismo agonizante, ligado a una idea de metafísica que el desarrollo de las ciencias del hombre ha puesto en descrédito. (3)

En esta perspectiva, el bergsonismo es un capítulo importante en el renacimiento espiritual de fines del siglo XIX, dando el justo valor al positivismo (que era un valor aportado por el siglo XVIII) y poniendo las bases de un espiritualismo no subjetivista, en consonancia con ese espíritu científico de su tiempo.

Pero nada más lejos del espíritu de Bergson que la incorporación del flojo espiritualismo de Víctor Cousin. Bergson se inspira en el espiritualismo de Maine Biran. El espiritualismo de Biran tiene dos notas que calan hondo en el espíritu bergsoniano: oposición al materialismo e igual oposición al dogmatismo de los antiguos metafísicos. El nuevo espiritualismo deberá responder a las

(2) GOUHIER, H.: Bergson et le Christ des Évangiles, p.24.

(3) GOUHIER, H.: Idem, p. 29-30.

exigencias del espíritu positivo que es completamente distinto de los espiritualismos clásicos. (4)

Según Bergson, Biran es el precursor del espiritualismo que exige el espíritu científico, porque este espiritualismo es una especie de intermediario entre un empirismo que renuncia al absoluto y un dogmatismo que habla con una seguridad excesiva.

Pero entre Biran y Bergson, sucede algo curioso; ningún texto muestra que Bergson vaya del biranismo al bergsonismo; todos los textos muestran a Bergson, yendo del bergsonismo al biranismo. Profundizando en su propia filosofía, o al menos en alguna de sus direcciones, es como llega Bergson a Biran. Es el bergsonismo el que esclarece al biranismo. (5)

Sin embargo, es claro que Bergson reconoce en Biran - un precursor, aunque se puede establecer con bastante - precisión una triple diferencia entre ambos: filosofía - de la reflexión (Biran) y filosofía de la intuición (Bergson); filosofía del espíritu (Biran) y filosofía de la - naturaleza (Bergson); y finalmente, filosofía religiosa (Biran) y filosofía de la religión (Bergson). (6)

Podríamos finalizar y resumir este punto, indicando - que gran parte del éxito de la filosofía de Bergson, es-

(4) GOUHIER, H.: Maine de Biran et Bergson, p. 141.

(5) GOUHIER, H.: Idem. p. 151.

(6) GOUHIER, H.: Idem. p. 153.

tá en que llena las aspiraciones espirituales y religiosas de las generaciones nuevas. (7)

Pero Bergson no renuncia al valor traído por el espíritu científico. Y así, en la época en que sus condiscípulos de la Escuela Normal estudian a Kant y a los postkantianos, Bergson, descubre en "Los primeros principios" de Spencer la idea que un filósofo francés deberá llevar adelante en esta época de finales del XIX. (8)

Esto no quiere decir que Bergson asimilara totalmente el espíritu de Spencer. Es cierto que al principio Bergson le sigue fielmente; pero llega más adelante a discrepar con él en un punto importante: ambos tienen un espíritu positivo, pero mientras Spencer elabora teorías a priori con una serie de datos, Bergson sigue fielmente el camino que le marcan los hechos experimentales sin hacer elucubraciones no constatables.

En definitiva, podría resumirse este artículo con unas palabras que Barthélemy-Madaule pone en su libro "Bergson et Teilhard de Chardin", como objetivo de la obra bergsoniana: Conferir al espiritualismo el vigor y la precisión científicos.

(7) ANDREU, P.: Bergson et Sorel, p. 49-50

(8) GOUHIER, H.: Bergson et le Christ des Évangiles, p. 15-16.

2º) BERGSON. FILOSOFO ABIERTO Y FILOSOFO DEL DEVENIR

Dice Ferrater Mora en su introducción a la traducción de "Las dos fuentes de la moral y de la religión", que - la filosofía de Bergson produce satisfacción porque es - madura y no se cierra. Bergson es uno de los mejores filósofos expresando su propia filosofía.

La filosofía se presenta en él como una intuición de la realidad expresada de esta manera, pero que podía haberse expresado de otra. Es un acto de fidelidad a la - complejidad de la realidad y a la riqueza y variación de visiones que el hombre puede dar de aquélla.

La filosofía bergsoniana se vuelve a la realidad fenoménica, entendiendo por ésta, realidad para la acción. - El hombre necesita conocer lo oculto de la realidad para llevar a ella su acción. De ahí que el objeto de la filosofía no es el ser como conocido, sino el ser como devenir.

Al centrar en el devenir su filosofía, Bergson rompe el esquema en el que se ha movido tradicionalmente la filosofía, que tenía al hombre encerrado y le hacía girar como en circunferencia. No es cierto, frente a esta filosofía, que Bergson sea un anti-intelectualista; más bien justifica la inteligencia, pero no la endiosa, sino que la pone al servicio de todo el hombre y no la identifica con lo mejor de éste.

Uno de los reproches que hace Bergson al monopolio de

la inteligencia es el de haber cortado sus propias posibilidades y el de operar sólo sobre lo inmóvil. Bergson quiere que la inteligencia se atenga a las exigencias de la realidad y no se inmovilice en un mundo de creencias irreales.

Curiosamente, la filosofía del devenir, lleva inevitablemente a la filosofía del ser. Hay que partir de lo inmediato, de los datos primitivos y tales datos se nos dan en un devenir, en una tensión de la duración. Partiendo de aquí es como el ser puede adquirir algún sentido. (9)

Consecuencia de este planteamiento, es la falta de sistema en la filosofía de Bergson. Los sistemas nacen por ir mas allá de los datos primarios a los que Bergson se atiene desde el principio.

La inteligencia va más aprisa que las necesidades humanas; las satisface y luego le queda descanso para funcionar de balde; así la inteligencia se hace especulativa, se desvincula de lo inmediato. El entendimiento se enorgullece y quiere abarcar el mundo entero en sus fórmulas. Y así nacen los sistemas. (10)

En Bergson hay un sentido innato de lo experimental, de lo inmediato, de lo vital, que le hace desconfiar de los sistemas. Según esto, sólo la experiencia -no la sen

(9) FERRATER MORA, J.: Introducción a la traducción de "Las dos fuentes de la moral y de la religión".

(10) GARCIA MORENO, M.: La filosofía de H. Bergson, p. 48-49.

sible solamente, claro está- es el verdadero modo de conocimiento. Esta experiencia es sobre todo la interior, y en esto Bergson encuentra renovado el consejo de San Agustín : "Intravi in intima mea.....", experiencia del yo profundo en el esfuerzo voluntario y en la intuición de la duración. (11)

Filosofía de acción y filosofía de contemplación. Ambos caracteres van equilibrados en esta filosofía. Bergson hizo de estas dos ideas la divisa de su filosofía en un mensaje enviado al "Congrès Descartes" en 1937 "il - faut agir en homme de pensée, et penser en homme d'action" (12).

Este asistematismo conduce a la filosofía de Bergson a ser una filosofía del progreso, del progreso moral, es decir, del progreso del sentido de la vida y del amor - creador. Las etapas de este progreso no son previsibles puesto que la invención y la libertad, renovadas sin cesar, son los principales factores de ese progreso; además no puede decirse incluso que ese progreso se haga siempre en la misma dirección. (13)

Podría decirse sin caer en retruécanos que la filosofía de la evolución creadora es ella misma evolución - creadora de una filosofía; el pensamiento de Bergson es

(11) GOUHIER, H.: Maine de Biran et Bergson, p. 132.

(12) MOSSE-EASTIDE, R.M.: Bergson éducateur, p. 5.

(13) POLIN RAYMOND, : Henri Bergson et le mal, p. 35.

una invención continua: el fin contiene el principio, pero no viceversa. (14)

En resumen, como dice Etienne Borne en "Essais et Témoignages": "No hay un sistema bergsoniano, sino una revolución bergsoniana".

3ª) LA FILOSOFIA DE BERGSON, FILOSOFIA DE LOS HECHOS Y -
FILOSOFIA CIENTIFICA.

El que Bergson no sea filósofo de la inteligencia discursiva, no quiere decir que no sea científico. El Bergsonismo no es enemigo de la ciencia; sencillamente quiere completar la labor científica en aquellas partes de lo real, donde la inteligencia no hace fuerza.

Parece imposible que haya campos de la realidad donde la inteligencia discursiva no pueda penetrar. Precisamente uno de los méritos originales de Bergson ha sido demostrarlo. No todo es contable y reducible a fórmulas, - como pensó el siglo XVIII; Bergson es el metafísico de la era positiva que dió la batalla al positivismo. (15)

Según esto, la filosofía para Bergson, "c'est une recherche dont la méthode diffère par certains côtés, de -

(14) GOUHIER, H.: Bergson et le Christ des Évangiles, p. 9.

(15) GARCIA MORENTE, M.: La filosofía de H. Bergson, p. 40.

celle de la science positive. mais qui est susceptible de la même précision, de la même rigueur que la science elle-même". (16)

Una de las conquistas de la filosofía bergsoniana ha sido la de pensar a medida, pero no pensar todo lo hecho.

Como dice Chevalier, recogiéndolo de Charles Péguy: - "Esa denuncia de un intelectualismo universal, es decir, de una pereza universal que consiste en servirse siempre del todo hecho, había de considerarse como una de las grandes conquistas y la "instauratio magna" de la filosofía bergsoniana. La filosofía bergsoniana quiere que se piense a medida y que no se piense todo hecho. (17)

42) EL OBJETO DE LA FILOSOFIA DE BERGSON ES LO INTERIOR

Y LO ABSOLUTO.

El hombre se deja llevar instintivamente por lo material y por lo útil. Las visiones inmediatas de la conciencia son raras porque el hombre se inclina naturalmente más a vivir que a contemplar, más a pensar la materia para dominarla y utilizarla que a pensarse a sí mismo para conocerse desinteresadamente. (18)

(16) BERGSON.: palabras de su "Discurso en la Residencia de estudiantes de Madrid" que recoge García Morente en su libro "La filosofía de H. Bergson", p. 15.

(17) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p.21-22

(18) GARCIA MORENTE, M.: La filosofía de H. Bergson, p.86

La filosofía será entonces cambiar esta atención del lado práctico de las cosas y devolverla hacia aquello - que no sirve para nada en lo práctico. Esta conversión de la atención, sería la filosofía misma. (19)

Por eso, como dice Julien Benda, citado por Albert - Thibaudet en "Trente ans de vie française": tomo I. p. 237 "Se es bergsoniano en la medida en que se es más - incapaz de pensar, más abandonado al instinto, más entregado a lo patético interior".

Merleau-Ponty en "Hommage à Bergson" (Bulletin de la Société Française de Philosophie 1960, p. 36), describe la manera bergsoniana de filosofar como "una manera directa, sobria, inmediata, insólita de rehacer la filosofía, de buscar lo profundo en la apariencia y lo absoluto ante nuestros ojos".

Desde esta reflexión e intuición de lo anterior, la filosofía de Bergson se abre al misterio. En sus obras, se triunfa siempre de todo mecanismo, una vez analizado y comprendido científicamente y se introduce el misterio y lo divino en el pensamiento contemporáneo. (20)

A este pensamiento contemporáneo, le hacía falta esta inyección de misterio y de espiritualidad. En esta época, Bergson ve que el industrialismo de la máquina - acentúa la desigualdad entre los hombres y los lleva a

(19) BERGSON.: La pensée et le mouvant, p. 153.

(20) ANDREU, P.: Bergson et Sorel, p. 52.

abandonar la ocupación más noble del espíritu: letras, ciencias, arte y filosofía. La filosofía deberá pues - transfigurar a la humanidad. (21)

El plan de la obra de Bergson es una epopeya de espiritualidad frente al materialismo. Así lo hace notar M. R. Lefèvre en un artículo "Bergson et nous", insertado en "Actes du X^e Congrès des philosophes de la Langue Française, Discussions" (A. Colin) 1960, p. 208; analizando sus obras, dice que las dos primeras ("Essai sur les données immédiates de la conscience" y "Matière et mémoire"), son la salvación psicológica del espíritu contra los peligros del cientismo o del materialismo. "L'évolution créatrice" es la salvación cosmológica del espíritu y "Les deux sources" la promoción moral del espíritu.

5º) LA FILOSOFIA DE BERGSON, FILOSOFIA DUALISTA

Quizá lo más característico de la filosofía en Bergson es el hecho de que en el conjunto de la realidad y en cada una de las realidades, se vean perfilar dos momentos: por un lado, el momento -por así decir- estático y por otro el dinámico.

La teoría bergsoniana de la verdad, lo mismo que su tesis sobre la relación entre lo posible y lo real, entre lo vivo y lo inerte, entre el ser y la nada, consti-

(21) BERGSON.: Écrits et paroles III, p. 645-646.

tuyen quizá la raíz escondida de todo su pensamiento. (22)

Este dualismo se refleja en la relación del yo con - el mundo circundante: no hay un yo que se represente el mundo y un mundo que se refracte en el yo, sino una vida y una materia, es decir, dos movimientos de dirección - contraria, uno que se intensifica y concentra y otro que se esparce y extiende. (23)

Este dualismo se plasma también en las dos morales: cerrada y abierta, y en las dos religiones: estática y dinámica. (24)

Según esto, la historia es concebida como una lucha entre la espiritualidad que es divina y su complemento necesario, la materialidad, sin la cual la vida no hubiera sido posible. La materia ha jugado el papel pasivo de una resistencia o de un obstáculo. La historia, sin embargo, está animada por la energía creadora que es amor, que es Dios mismo. Para Bergson, la energía creadora de la historia, es una energía moral. (25)

(22) FERRATER MORA, J.: Introducción a la traducción de - "Las dos fuentes de la moral y de la religión", p. - 29 y 30.

(23) GARCIA MORENTE: La filosofía de H. Bergson, p. 136.

(24) ARON, R.: Note sur Bergson et l'Histoire, p. 49.

(25) POLIN, R.: Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'Histoire? p. 34.

62) OBJECIONES Y ADVERSARIOS DE LA FILOSOFIA DE BERGSON

Según Ferrater Mora, a cuatro podríamos reducir los fallos de Bergson: 1) una negligencia de carácter operante de las formas y de lo ya hecho, con una incomprensión de que lo fluido sólo puede moverse entre los sólidos; 2) - una ininteligencia de la necesidad de distancia entre la intuición y el objeto; 3) un desconocimiento del carácter ontológico de la historia y 4) un descuido del sentido metafísico de la "esencia existente". (26)

Estos contravalores serán expuestos por parte de dos adversarios de Bergson, que paradójicamente le vienen, - no del materialismo, sino de la propia filosofía tradicionalmente más religiosa, y que en este momento es el Neotomismo.

El primero de ellos es J. Maritain. En su libro "De Bergson a Santo Tomás de Aquino. Ensayos de metafísica y de moral", en los dos primeros capítulos, es donde aborda la metafísica y la moral bergsonianas. Veamos sus puntos de vista fundamentales frente a Bergson:

1ª) Achaca a la metafísica bergsoniana el ser negativa en su totalidad, pero quizá no se dé cuenta que son las palabras y no su contenido lo que es negativo: la razón de esto, Bergson mismo lo indica al manifestar que - la realidad intuida es inexpressable y hay que acudir a -

(26) FERRATER MORA. J.: Introducción a la traducción de -
"Las dos fuentes de la moral y de la religión". p. -
19.

las metáforas para expresar esa realidad. Precisamente la metafísica tiene como función principal el interpretar esos símbolos que nos llevan a la realidad; así lo expone en "Introducción a la metafísica".

Se ve claro que Maritain echa en falta la ausencia - de conceptualización. Por otra parte, Bergson se sirve de las cosas espacio-temporales (negando de éstas sus - aspectos cuantitativos) para expresar la realidad que - es cualidad y movimiento y a la cual no se puede compren- der totalmente. Bergson piensa, contra lo que luego de- fenderá Maritain, que la inmensidad, la inmutabilidad.. de la teodicea, no dicen demasiado.

2º) Maritain no ve con buenos ojos que Bergson cen- tre su filosofía en el devenir, ni que su metafísica se base en conceptos tan poco recortados como duración, vi- da..... El fondo de esa observación es quizá que el ser no es movimiento porque Dios (que es el ser por antono- masia), es lo más alejado del movimiento, puesto que és- te implica de por sí, imperfección.

Pero Bergson filosofa desde la experiencia y no pone un concepto abstracto de Dios en el punto de partida.

3º) Maritain hace una distinción del Bergson de la - intención y el Bergson del hecho; o dicho de otra mane- ra, hay que distinguir a Bergson desde el punto de vis- ta de la conceptualización y desde el punto de vista de la intuición.

Oigamos sus propias palabras: "Si ensayamos emitir -

un juicio sobre los últimos desenvolvimientos del pensamiento bergsoniano, tal como se presentan en "Les deux sources". podemos colocarnos en dos puntos de vista muy diferentes: la perspectiva de la conceptualización y la construcción doctrinal, o de la filosofía como sistema; y la perspectiva de las intenciones e intuiciones directrices, o de la filosofía como espíritu. Para comenzar - nos colocaremos en el primer punto de vista. Desde este punto de vista en vano se disimularía que las ideas de Bergson sobre la moral y la religión, a despecho de las grandes verdades que ponen en luz, requieren ciertas reservas importantes"; más adelante: "Todo cambia de aspecto cuando nos colocamos en el punto de vista de la filosofía como espíritu, esto es, de las intenciones e intuiciones directrices. Tenemos ahora la dicha de poder admitir pura y simplemente". (27)

4º) Dice de la moral bergsoniana que es una moral sin contenido; no es moral: "De un lado, pues, a fin de cuentas, del lado bergsoniano, una ética del impulso creador o de la evolución creadora, que, si me atrevo a decirlo, conserva todo de la moral, salvo la moral misma; del otro lado, del lado de la filosofía del ser, una ética de la sabiduría creadora, que, a la par que asegura la especificidad de la moral, sin embargo, reconoce, por una parte, sus raíces fisiológicas y sus condicionamientos sociales, e integra las disciplinas sociales, en la

(27) MARITAIN, J.: "De Bergson a Santo Tomás de Aquino"
p. 51 y 64.

medida en que estén conformes a la razón, y, por otra parte, la deja abierta a los llamados transcendentales, a las purificaciones más profundas y a las regulaciones más altas de la vida psíquica . (28).

Toda esta crítica se la hace Maritain a Bergson por una interpretación distinta del papel de la moral. De todas formas, Bergson deja claro en "Les deux sources" que la moral es racional pero que no quiere decir eso que tenga su origen en la razón; la razón sólo se encarga de unificar los elementos de la moral bajo el punto de vista de uno de ellos que da su matiz a todos los demás.

5º) Aprueba, y a la vez rechaza el misticismo de Bergson. Lo aprueba porque es el único filósofo que ha tratado y valorado a los místicos desde el punto de vista filosófico; lo rechaza porque ese misticismo queda incompleto, sin ciertas luces que sólo da la teología.

6º) Finalmente, Maritain se apoya en Santo Tomás para aclarar ciertas verdades que, según él, no quedan claras en Bergson.

"Hace treinta años, sabía que no era yo, sino la larga tradición de sabiduría de la cual Santo Tomás de Aquino es el gran Doctor, quien tenía razón contra el sistema metafísico de Bergson. Pero yo no sabía entonces que si bien nunca se tiene demasiada razón, con to-

(28) MARITAIN, J.: De Bergson a Santo Tomás de Aquino.
p. 57.

do, tenerla es un privilegio tal, y tan innecesario, que conviene siempre excusarse. Es ésta una cortesía que debemos a la verdad". (29)

El segundo oponente es E. Gilson. En el libro "El filósofo y la teología", titula el capítulo VI "El caso - Bergson". Analiza sobre todo la última obra de Bergson "Les deux sources". Bergson ha sido el gran metafísico francés después de Descartes; ha dado una imagen renovada del mundo penetrando en la intimidad del ser.

Todo lo que va del "Essai sur les données" a "L'évolution créatrice", procede de un mismo brote; era una interpretación completa del mundo y del hombre. Parece - que Bergson había formulado un mensaje.

Le causa extrañeza el título del libro "Les deux sources". No se encuentran, según Gilson, las fuentes de la - religión al final de una filosofía. Cree que las reflexiones de "Les deux sources" no sirven para iluminar la religión, pero sin embargo pueden ser ocasión de renovación de la filosofía cristiana.

Deja entrever Gilson que la filosofía tomista necesitaba una reforma y renovación, aunque añade que no cualquiera puede ser el motivo de esa reforma. E insinúa que Bergson no conocía bien su religión y que tuvo una escasa formación religiosa en su infancia. Reconoce al menos el gusto por lo científico y lo concreto; eso le -

(29) MARITAIN, J.: "De Bergson a Santo Tomás de Aquino", p. 77.

acerca al positivismo.

Compara a Bergson con Aristóteles pensando en su común deseo de conocimiento empírico... etc..., pero quizá no ve la radical distinción entre el movimiento especializado de Aristóteles y el movimiento vital de Bergson.

Alaba en Bergson su conocimiento exacto y la valoración de la inteligencia, pero no ve bien que no haga el mismo uso de la inteligencia para llegar a la metafísica en sus tradicionales verdades: "Es cierto que Bergson no contaba con la inteligencia para alcanzar lo que hay de profundo en la verdad, pero, en primer lugar, - Bergson hacía un mal uso en esto de la inteligencia: - precisamente el que pretendiendo hablar en nombre de la ciencia, abusa de esta pretensión para negar la posibilidad de la metafísica. Si la inteligencia se descualifica a sí misma por el conocimiento metafísico, hace - falta que el metafísico se vuelva hacia otro lado". (30)

Gilson pone dificultades al antisistematismo de Bergson. Hasta entonces, la filosofía cristiana rechazaba a priori toda aquella filosofía que no estuviera totalmente de acuerdo con el dogma: Kantismo, positivismo.. Ahora las cosas cambian: Bergson no niega la metafísica, sino que la pone "después" de la ciencia exacta, en su prolongación.

(30) GILSON, E.: El filósofo y la teología, p. 146.

Parece ser que la filosofía aristotélico-tomista, - por ser la oficialmente adontada por la Iglesia, planteó el problema de que los filósofos católicos, ante el prestigio de la filosofía de Bergson, tomaran ciertas posiciones de revisión.

Quizá un juicio más sorprendente sobre el aspecto negativo bergsoniano es el que da Merleau-Ponty. En Bergson, no hay un valor "propio" de la historia: no hay generaciones que llaman a generaciones. Sólo hay una llamada heroica del individuo al individuo, una mística "sin cuerpo". No hay un único tejido en el que se encuentren entrettejidos bien y mal; hay sociedades naturales atravesadas por una irrupción mística.

Bergson no se impregnó de la historia, como se impregnó de la vida; es optimista respecto al individuo y su poder de encontrar las fuentes, pesimista en lo que se refiere a la vida social.

No existe para él (como existía para Péguy) el misterio de la historia: no ve que los hombres están implicados unos en otros. No ve que los cambios profundos tienen una causa histórica (la democracia cree Bergson que sólo se explica en su esencia evangélica). Con ello corta por lo sano ciertas posibilidades para el sentido último de su obra. (31)

(31) MERLEAU-PONTY. M.: Signos, p. 229-230.

79) PLAN GENERAL DE LA MORAL EN BERGSON

Podríamos iniciar este apartado. abordando el problema de la conexión del libro en que él expone los puntos de vista éticos "Les deux sources", con el resto de su obra. especialmente con "L'évolution créatrice".

A este respecto se señalan dos cosas distintas pero - claras. la primera es la conexión de "Les deux sources" con "L'évolution créatrice". aquélla, supone ésta. De - "L'évolution créatrice" a "Les deux sources", la historia del "elán" vital, multiplica las divergencias que son irreductibles, a diferencias de grado. (32)

Este libro -dice Bergson al Padre Pouget, refiriéndose a "L'évolution créatrice"- ya más claramente que todo lo interpuesto con anterioridad, me puso en el verdadero camino, haciéndome comprender que la vida es el gran misterio. Sin embargo, no me di perfecta cuenta del punto - al que debía conducirme este descubrimiento. Usted lo ha visto antes que yo. Usted ha visto más claramente en mí que yo mismo. Usted ha discernido antes que yo a dónde - tendía mi doctrina y a dónde tendía yo mismo, el camino en que estaba comprometido y el punto al que sería conducido, porque nuestros espíritus y nuestras almas estaban de acuerdo. (33)

(32) GOUHIER, H.: Bergson et le Christ des Évangiles.

(33) CHEVALIER, J.: Bergson y el Padre Pouget, p. 38-39.

Chevalier precisa que la lengua de "Les deux sources" y la de "L'évolution créatrice". dicen lo mismo, pero que es aquélla la que da el sentido pleno. (34)

Maritain piensa que la filosofía ética bergsoniana depende de la metafísica y de la concepción del universo. Según él, el pensamiento moderno, en su renovación, debe mucho a Bergson; y ligando la filosofía del opensear humano a la metafísica y a la filosofía de la naturaleza, - Bergson, nos ha liberado del kantismo y ha vuelto a encontrar la gran tradición filosófica de la humanidad. (35)

La segunda observación en esta relación de la obra - ética bergsoniana con lo restante de su obra. es que - "Les deux sources" trae algo nuevo frente a "L'évolution créatrice" y demás obras.

El mismo Maritain señala esta novedad: "Bergson, por una parte, en esa obra, nos aportó algo profundamente - nuevo en comparación con sus trabajos anteriores; digo, una substancia espiritual imprevista -preferiría decir - imprevisible- porque procede del fondo de su propia vida interior; y, por otra parte, ha dispuesto y organizado - esa substancia espiritual en un conjunto lógico que, por el contrario, parece aportar muy poco de nuevo. y es sólo la continuación esperada y prevista de temas ya elaborados en "L'évolution créatrice". (36)

(34) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 308.

(35) MARITAIN, J.: De Bergson a Santo Tomás de Aquino, p. 53.

(36) MARITAIN, J.: Idem, p. 47-48.

El mismo Bergson, en boca de Chevalier, habla de él como de algo más hecho y perfecto; piensa que es menos hipotético que los anteriores, que está depurado y que está más seguro de lo que dice en los demás libros. (37)

También en este sentido Michel Barlow, situando "Les deux sources" en el conjunto general de la obra de Bergson, piensa que cualesquiera que hayan sido las dificultades de su composición, este libro tiene un lugar eminente en la obra de Bergson.

"Les deux sources" se relacionan con las obras precedentes de Bergson por un lazo más dúctil que todos los que puede imaginar la lógica. Este nuevo análisis no estaba contenido ni siquiera claramente anunciado en "L' évolution créatrice", sino misteriosamente anunciado. (38)

A pesar de la novedad de "Les deux sources", se debe ver siempre la unidad e integración de la ética en lo restante de la obra. La moral no debe ser tratada como algo aislado. "Usted -dice Bergson a Chevalier- vió perfectamente que la moral, tal como yo la concibo, no debe ser tratada como algo aislado". (39)

Bergson hace notar esta solidaridad de la ética frente a la opinión de M. Belot. La filosofía reflexiona sobre todo lo dado, incluido lo práctico. Cuando el filósofo, nos dice M. Belot, llega a la concepción de un cier-

(37) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 210.

(38) BARLOW, M.: El pensamiento de Bergson, p. 115.

(39) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 293.

to ideal más o menos claramente definido, es incapaz de justificar que en esto consiste la moral.

Pero entonces también se podría decir que el físico, cuando ha construido la idea de una cierta vibración de éter o de una cierta perturbación electromagnética, es incapaz de probarnos que esto sea exactamente la luz. - La verdad es que el físico, alcanza la luz en medio de sus esquemas matemáticos, por la razón sencilla de que son sus observaciones y sus experiencias sobre la luz, las que le han servido en parte al menos para establecer estos esquemas; de esta forma se anticipa sobre la experiencia y sobrepasa con mucho aquello que la percepción sola nos enseña sobre la luz.

La objeción de M. Belot valdría contra una filosofía construida en abstracto, en el aire, sin ningún cuidado de lo real. Pero, de hecho, ninguna doctrina está construida de esta manera. Toda filosofía pretende tener en cuenta la totalidad de lo dado, comprendiendo en ello, lo práctico y lo moral y por ello mismo elevarse a cualquier principio de donde ella descenderá a lo dado para mejor comprender e incluso -en lo que concierne a lo moral y a lo práctico- para mejor rectificar su dirección.

(40)

¿Cuál es el punto de partida en la ciencia moral? - El alma humana; mientras que en las ciencias de la materia, la inteligencia es exterior a su objeto y está -

(40) BERGSON.: Écrits et paroles II, p. 275-276.

obligada a tomar en él, desde fuera, vistas separadas - por intervalos más o menos considerables, al contrario, cuando se trata del hombre como ser moral o incluso como ser social, la conciencia nos coloca en el centro - que en ambos casos es el alma humana.

Las diversas ciencias morales parten de este centro como una serie de avenidas. La unidad es aquí una realidad dada al principio y no como en las ciencias de la materia, un ideal planteado para llegar a un futuro indefinidamente lejano. (41)

Siempre quise mal a Boutroux -dice Bergson- por haber nos enseñado en la Escuela Normal que el punto de partida obligado de toda investigación y especulación filosófica es Kant: cuando el único punto de partida, no puede ser otro que nosotros mismos, nuestra alma. (42)

Es claro que a Bergson le interesa pues el origen y el fundamento de la moral, no lo que debe hacerse.

En moral, sería preciso enunciar todas las verdades a la vez. No ocurre como en metafísica: aquí el objeto se hace presente, y nos presenta la manera de diseñarlo.

Lo que yo diré en este trabajo -dice Bergson a Chevalier, refiriéndose a "Les deux sources"- es que me he visto llevado a pensar acerca del origen y fundamento de la moral, y no sobre lo que debe hacerse: se habla -

(41) BERGSON, : Ecrits et paroles II, p. 394.

(42) BERGSON. : Idem, p. 304.

siempre de mi moral, pero no tengo la pretensión de dar una moral. No me siento capaz de inventar una como Nietzche.. ¡gracias a Dios!. Pero su objeto es el más importante, porque son las recientes doctrinas sobre el origen y fundamentos de la moral las que han borrado en los espíritus el crédito que se concedía a la moral misma. (43)

Bergson, pues, -y con ello terminamos esta larga introducción-, no se propone en ninguna parte, escribir - una ética ni establecer una escala de valores. Ni tampoco piensa en llegar a los primitivos principios más o menos abstractos de moralidad. El sólo cree en la influencia concreta y personal de los hombres de buen sentido.- Es absurdo querer dar ejemplos o normas; la fuerza de un consejo está en la confianza que inspira aquel que lo da. Si en "Les deux sources" da algunas prescripciones, éstas no deben tomarse como imperativos absolutos, sino como simples medios de alcanzar fines primordiales: orden en la ciudad y paz entre las naciones. (44)

(43) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 198-199

(44) MOSSE-BASTIDE, Rose-Marie.: Bergson éducateur, p. 298-299.

1ª PARTE

EL FUNDAMENTO BIOLÓGICO

CAPITULO I: EL "ELAN" VITAL, CAUSA ORIGINANTE DE TODO
SER VIVIENTE

1) EL UNIVERSO, ENTENDIDO COMO SER VIVIENTE

En su tesis doctoral, titulada "Quid Aristoteles de loco senserit", Bergson analiza y hace suya la idea aristotélica según la cual, el universo es como un ser viviente todo él. Esto supuesto, es necesario que cada partícula de materia, sin ser separada ni puesta entre vacíos, aspire a la vecindad y a la unión entre las demás partes y se vuelva hacia ellas, entre las cuales ella adquiere su propia función, siendo así lo más útil al cuerpo del universo. (1)

En este sentido, el movimiento natural de los seres en el universo, es un factor de integración, de acoplamiento y de servicio al gran ser viviente que es el universo; el movimiento no es pues una relación vacía, ni un paso de la potencia al acto -discrepando en esto con Aristóteles-, ni algo imperfecto por ser más potencia que acto, sino la armonía que continuamente busca el gran ser viviente que es el universo en su continua evolución y progreso. (2)

La fuerza que origina y anima ese movimiento es un -

(1) BERGSON. L'idée de lieu chez Aristote, p. 78.

(2) BERGSON. Idem. p. 83.

gran "élan" que arrastra a los seres y a las cosas: "un grand élan emporte les êtres et les choses. Par lui nous nous sentons soulevés, entraînés, portés. (3)

Mirado desde fuera, el mundo y la naturaleza aparecen como una inmensa eflorescencia de novedad imprevisible. Esta fuerza que le anima hace crear todas las cosas con sus variedades: las especies animales y vegetales con - sus diferencias sin fin; además esta fuerza crea toda - esta riqueza sin ninguna razón en concreto, por placer o mejor - como dice Bergson- por amor. (4)

Esta inmensa corriente de amor, de vida y en definitiva de conciencia, atraviesa toda la materia para llevarla a la organización y prepararla para la libertad. En - una palabra, las cosas pasan como si un inmenso fluir de conciencia, donde se interpenetran virtualidades y posibilidades de todo género, atraviesa la materia para eliminar su mecanismo y necesidad, y prepararla a la libertad. (5)

En todos los seres, sean hombres, animales o plantas, son idénticas las exigencias de la vida y esto sin despreciar las diferencias entre ellos; pero la vida impone una condición a todo viviente y esta condición es la integración en el todo viviente so pena de sucumbir.

Esta integración debe darse desde el sistema solar a

(3) BERGSON.: La pensée et le mouvant, p. 176.

(4) BERGSON.: L'énergie spirituelle, p. 24.

(5) BERGSON.: Idem. p. 19.

cualquier sociedad: "En efecto, atendiendo primera y solamente a la redistribución primaria, el sistema solar, lo mismo que cada uno de sus elementos, ha estado y está en vías de integración, de concentración de su materia, y - de difusión o disipación de su calor, de su movimiento - molecular; en cada organismo, la incorporación general - de materiales, que produce el incremento, va acompañada de las asimilaciones parciales que forman los órganos; - cada sociedad se integra a la vez por el incremento total de su población y por el aumento de la densidad de - ésta en tal o cual localidad. En todos los casos hay, - pues, a la par que integraciones directas y totales, integraciones parciales indirectas que acrecen la dependencia mutua entre las partes. (6)

La adaptación al ambiente y al todo es pues el fin general de la vida. Así se produce la reacción apropiada - de cada ser y el equilibrio con el medio. (7)

Ahora bien, cada ser viviente, aparte de esa integración y adaptación al todo que le determinan de alguna manera, tiene una parte de independencia o una zona de indeterminación que rodea su actividad y que permite evaluar a priori el número y el alejamiento de las cosas - con las cuales está en relación. (8)

Resumamos este pequeño artículo con unas palabras de

(6) SPENCER.: Primeros Principios, p. 461.

(7) BERGSON.: Matière et Mémoire, p. 89.

(8) BERGSON.: Idem. p. 29.

"L'évolution créatrice", donde Bergson demuestra que el impulso original vital es la causa de todas las variaciones y el que da unidad a todo el proceso evolutivo: "Nous revenons ainsi, par un long détour, à l'idée d'où nous étions partis, celle d'un élan originel de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivante de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes le trait d'union. Cet élan, se conservant sur les lignes d'évolution entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations du moins de celles qui se transmettent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles. En général, quand des espèces ont commencé à diverger à partir d'une souche commune, elles accentuent leur divergence à mesure qu'elles progressent dans leur évolution. Pourtant, sur des points définis, elles pourraient et devraient même évoluer identiquement si l'on accepte l'hypothèse d'un élan commun. (9)

2) LA VIDA COMO PROCESO DE CONSERVACION, MADURACION, CRECIMIENTO Y CREACION EN LOS SERES VIVOS.

a) EL TIEMPO, DIMENSION ESENCIAL DEL SER VIVIENTE

Existir, -dice Jeanne Delhomme analizando los conceptos de duración y vida en Bergson-, es estar vigilante, es estar bastante atento a la situación para adaptar una acción que sacando contenido de una experiencia cada vez

(9) BERGSON.: L'évolution créatrice. p. 88.

más rica, es original e imprevisible; existir es concentrar el presente en representaciones y sacar del pasado acciones inteligentes; existir es pues a la vez conservar y crear. (10)

En esta conservación y en esta creación que depende de los datos recogidos en el pasado y madurados hasta llegar a un presente, juega papel primordial el tiempo. El tiempo es una dimensión esencial del ser viviente. Es el medio y a la vez el camino por donde se alcanza esa maduración. "Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert - quelque part, un registre où le temps s'inscrit". (11)

En el tiempo, la corriente de vida encontrada en un principio, ha ido intensificándose cada día más. En un cierto momento, en ciertos puntos del espacio, una corriente bien visible ha hecho su nacimiento: esta corriente de vida, atravesando los cuerpos que ella ha organizado alternativamente, pasando de generación en generación, se ha dividido entre las especies y se ha desparamado entre los individuos sin perder nada de su fuerza, intensificándose más a medida que ha avanzado. (12)

Dentro de esta corriente vital, lo que parece hallazgo repentino o cambio brusco no es tal; tales mutaciones no son evidentemente posibles, más que si un trabajo de maduración se ha hecho a través de una serie de generacio

(10) DELHOMME, J.: Durée et vie chez BERGSON, p. 143-144.

(11) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 16.

(12) BERGSON.: Idem, p. 26.

nes que parecen no cambiar. (13)

Este tiempo en el que se da esa maduración es un tiempo continuado, una duración en la cual la unidad dinámica borra la diferencia artificial entre el pasado, el presente y el futuro. (14)

Y en esta continuidad, cada acto supone el anterior y anuncia el siguiente; por encima de todos los cortes que se hacen artificialmente, hay una continuidad en el fluir, no comparable a nada; es una sucesión de estados en que cada uno anuncia el que sigue y contiene el que precede.

A decir verdad, estos estados no constituyen estados múltiples más que cuando ya han pasado y se les observa como en camino ya recorrido; mientras se experimentan, están sólidamente organizados, animados de una vida común, de forma que no sabe cuándo termina uno y comienza otro. En realidad no comienzan ni acaban, sino que los unos se prolongan en los otros.

Maine de Biran ha visto el lado negativo de esta continuidad plasmada en la vida humana y ha exagerado con razones pesimistas el fluir sin permanencia de nuestra existencia. Esta existencia desgraciada -dice él- "no es más que una sucesión de momentos heterogéneos que no tienen ninguna estabilidad, flotan, huyen rápidamente, sin que jamás esté en nuestro poder detenerlos. Todo influye

(13) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 28.

(14) MAVIT, H.: Bergson et l'existence créatrice, p. 142-143.

en nosotros y cambiamos continuamente con lo que nos rodea. A veces me divierte contemplar cómo se deslizan - las diversas situaciones de mi alma, son como el oleaje de un río, unas veces tranquilo, otras agitado, pero - siempre sucediéndose sin ninguna permanencia". (15)

Bergson no está de acuerdo con esta heterogeneidad - de estados en la continuidad del vivir humano; nuestros estados y nuestros hechos son el resumen de toda nuestra vida y nos van configurando continuamente de manera concreta: "Et de même que le talent du peintre se forme ou se déforme, en tout cas se modifie, sous l'influence même des oeuvres qu'il produit, ainsi chacun de nos états, en même temps qu'il sort de nous, modifie notre personne, étant la forme nouvelle que nous venons de - nous donner". (16)

Hay pues una continuidad en nuestra vida, tanto psicológica como moral y cada acto lleva en potencia prefigurada y latente toda nuestra vida. (17)

Por eso vivir el puro presente es propio del animal inferior "vivre dans le présent tout pur, répondre à - une excitation par une réaction immédiate qui la prolonge, est le propre d'un animal inférieur: l'homme qui procède ainsi est un impulsif". (18)

(15) MAINE DE BIRAN.: Autobiographie, p. 33.

(16) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 7.

(17) LOPEZ ARANGUREN, J.L.: Etica, p. 136.

(18) BERGSON.: Matière et mémoire, p. 170.

Ahora bien, el ir al pasado, queriéndonos olvidar del presente, es una huida y acontece cuando el presente no tiene interés actual. (19)

Lo que caracteriza al hombre en este sentido es la entrega a la acción presente, trayendo todos los recuerdos que sean útiles a éste; al lado de esta llamada a los recuerdos útiles está la barrera de los recuerdos indiferentes que el hombre debe superar. (20)

Bergson compara la continuidad de nuestra vida a una melodía cuyas notas forman un conjunto y al ser viviente cuyas partes distintas se interpenetran por efecto de su solidaridad. (21)

Nuestros estados de ánimo, nuestros actos, nuestras ideas, ocupan el lugar de la célula en el organismo; lo que afecte a éste, afecta a aquélla; cada uno de ellos vive a la manera de una célula en el organismo, todo aquello que modifica el estado general del yo, le modifica a él también.

Pero mientras que la célula ocupa un lugar determinado en el organismo, un acto, un estado de ánimo, llena nuestro yo todo entero. Sería necesario que todos nuestros actos se incorporasen a la masa de nuestros estados de conciencia, pero muchos flotan en la superficie como ho-

(19) BERGSON.: La pensée et le mouvant, p. 169.

(20) BERGSON.: Matière et mémoire, p. 170.

(21) BERGSON.: Essai sur les données, p. 75.

las muertas sobre el agua de un estanque. (22)

Valga como conclusión de lo que llevamos dicho que la vida en general, tanto la animal y la vegetal, pero más claramente la humana, procede y trabaja como memoria, - trayendo lo que conviene y olvidando lo que no interesa.

b) Naturaleza de la vida y del proceso evolutivo

Podríamos preguntarnos ahora por la naturaleza de la vida y por los pasos que da en su evolución, es decir, - por la naturaleza del cambio evolutivo y la posible visión futura de la vida, a la vista de la evolución efectuada.

En primer lugar, es la misma vida la que continúa entre la vida animal y la humana. Por radical que sea la - discontinuidad entre la animalidad y la humanidad, es la "historia de la vida" la que continúa; la misma vida en una u otra historia.

Por consiguiente el "elan" vital no tiene solamente lo que nosotros llamamos una historia natural, tiene una - historia humana. (23)

En segundo lugar, la naturaleza de la evolución de la vida es ir de una forma menos coherente a otra mayor. Es la marcha universal que siguen las existencias sensibles, individualmente y en su conjunto durante el período ascendente de su historia. Tales son los caracteres de los

(22) BERGSON.: Essai sur les données, p. 101.

(23) GOUHIER. H.: Bergson et le Christ des Évangiles, p. 107.

cambios que el universo ha debido atravesar y de los cambios operados en la sociedad. Por doquier, la unificación marcha simultáneamente. (24)

La evolución es en este sentido el paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo homogéneo incoherente a lo heterogéneo coherente, como consecuencia de una disipación de movimiento y de una integración de la materia. (25)

Este cambio de lo homogéneo a lo heterogéneo se manifiesta tan evidente en el progreso de la humanidad como un todo, como en el de cada tribu o nación; y se verifica, aún ahora con una rapidez creciente. (26)

Además de ser un paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, la evolución es también un paso de lo indefinido a lo definido. A la par que un progreso de lo simple a lo complejo, se verifica un progreso de lo confuso a lo ordenado, de lo indeterminado a lo determinado.

Este paso se da en toda evolución: en la evolución del Sistema Solar, en la de nuestro planeta, en cada ser orgánico, animal o vegetal, en las de las sociedades y en cada una de sus esferas de actividad, lenguaje, ciencia, arte, literatura, etc... (27)

En tercer lugar, no se puede prever el futuro en la -

(24) SPENCER, H.: Primeros principios, p. 281

(25) SPENCER, H.: Idem. p. 310.

(26) SPENCER, H.: Idem. p. 294-295.

(27) SPENCER, H.: Idem. p. 311-312 y 461-462.

evolución, en ninguna de sus esferas y por consiguiente en la humana. Para dejar a nuestros descendientes la explicación, por sus antecedentes, de lo esencial de su época, sería necesario que el tiempo de esta época futura estuviese ya figurado ante nuestros ojos y que no hubiese duración real.

Nosotros, transmitimos a las generaciones futuras aquello que nos interesa, aquello que nuestra atención considera e incluso diseña a la luz de la evolución pasada, - pero no aquello que el futuro habrá dado ante la creación de intereses nuevos, de direcciones nuevas imprimidas a su atención. Es decir, los orígenes históricos del presente, en aquello que éste tiene de más importante, no podrían ser elucidados, porque no podrían ser reconstruidos en su integridad de otra forma que si el pasado pudiese ser expresado por los contemporáneos en función de un futuro indeterminado que sería, por ello mismo, invisible. (28)

3º LA LUCHA ENTRE LA MATERIA Y LA VIDA

a) El ser viviente y su encuentro con la materia

Pero en la evolución de la vida no todo es progreso - ascendente. Hay obstáculos que vencer. La naturaleza en general es un sistema de resistencias y de complacencias. (29)

(28) BERGSON.: La pensée et le mouvant, p. 17-18.

(29) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 208.

El esfuerzo vital único, es paralizado por la materia; hay resistencias contra él; incluso esto lo experimentamos nosotros mismos.

De abajo arriba en el mundo orgánico, existe sólo un gran esfuerzo vital; pero muy frecuentemente, este esfuerzo se queda corto, unas veces paralizado por fuerzas contrarias, otras distraído de aquello que debe hacer porque lo hace absorbido por la forma en la que está ocupado en tomar e hipnotizado por ella como en un espejo. Hasta en sus obras más perfectas, cuando parece haber triunfado de las resistencias exteriores y de la suya propia, está a merced de la materialidad. Esto lo puede experimentar cada uno de nosotros en sí mismo.

Nuestra libertad, en los movimientos mismos en los que se afirma, crea hábitos nacientes que la sofocarán si no se renueva por un efecto constante. El pensamiento más vivo se congelará en la fórmula que le expresa. La palabra se vuelve contra la idea. La letra contra el espíritu.

Nuestro más ardiente entusiasmo cuando se exterioriza en acción se cuaja con toda naturalidad en un frío cálculo de interés o de vanidad y lo uno adopta fácilmente la forma de lo otro, que podríamos confundirlos en conjunto, dudar de nuestra propia sinceridad, negar la bondad y el amor. (30)

(30) BERGSON.: L'évolution créatrice. p. 128.

La evolución de la vida está retardada por la materia; por eso no es pura conciencia; si fuese así, aquélla sería pura actividad creadora: "Certes, la vie qui évolue à la surface de notre planète est attachée à de la matière. Si elle était pure conscience, à plus forte raison supra-conscience, elle serait pure activité créatrice. De fait, elle est rivée à un organisme qui la soumet aux lois générales de la matière inerte. Mais tout se passe comme si elle faisait son possible pour s'affranchir de ces lois". (31)

El "elan" vital es pues una exigencia de creación. El no puede crear absolutamente, porque encuentra ante él la materia, es decir, el movimiento inverso del suyo. Pero, sin embargo, tiende a introducir en esta materia, que es la necesidad misma, la mayor suma posible de indeterminación y de libertad.

Consecuencia de esto es que la materia está supuesta - por la vida. La materia está implicada en la acción creadora, que quería el espíritu y, por consiguiente, la vida. El impulso vital, como toda potencia, tiene pues sus límites. (32)

En una palabra, la materia es inercia, necesidad.

Pero con la vida aparece el movimiento imprevisible y libre. El ser viviente escoge o tiende a escoger. Su papel es crear. En un mundo donde todo el resto está deter-

(31) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 246.

(32) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 208.

minado. una zona de indeterminación le rodea.

Como para crear el futuro, es necesario preparar algo en el presente. como la preparación de aquello que va a - ser no puede hacerse más que por la utilización de lo que ya ha sido, la vida se dedica desde el principio a conservar el pasado y a anticipar el futuro en una duración en la que pasado, presente y futuro se montan uno sobre otro y forman una continuidad indivisa. (33)

En el hombre, esa zona de indeterminación y libertad, es el resultado del equilibrio entre sus deseos y la conducta que le imponen las condiciones ambientales.

b) El hombre está también involucrado en la lucha por la vida

También el hombre se halla involucrado en esa lucha natural entre materia y vida. materia y espíritu. El hombre tiene que luchar contra las fuerzas cósmicas y esto es algo natural. (34)

Los movimientos humanos son determinados también por - la distribución de fuerzas que los producen. ¿A qué se debe este estado natural de lucha? A las condiciones defectuosas de nuestro planeta, quizá a la insuficiencia de - carbono, que ha obligado a los hombres a devorarse mutua- mente. (35)

Por eso, toda forma y adquisición humana. supone un eg

(33) BERGSON.: L'énergie spirituelle, p. 12-13.

(34) ARON. R.: Note sur Bergson l'Histoire, p. 47-48.

(35) CHEVALIER. J.: Conversaciones con Bergson, p. 208.

fuerzo. Al vencer el alma a la materia, aquélla adquiere agilidad.

En este esfuerzo, el alma se hace infinitamente flexible, eternamente móvil, supera la gravedad porque ya no la arrastra la materia. El alma comunica al cuerpo algo de esa agilidad, animándole. La inmaterialidad que pasa así a la materialidad, se llama gracia. Pero la materia se resiste y se obstina y quiere hacer regenerar en automatismo la actividad del espíritu. (36)

Ya hemos dicho que el espíritu necesita de la materia para plasmar sus realizaciones, so pena de que éstas se esfumen. El pensamiento que no es más que un pensamiento, la obra de arte que no es más que concebida, el poema que no es más que soñado, no valen la pena. Es la realización material del poema en palabras, de la concepción artística en estatuas, la que pide un esfuerzo. El esfuerzo es penoso, pero valioso; más valioso que la obra en que acaba, porque gracias a él se ha sacado de la materia más de lo que ésta contenía. Este esfuerzo no hubiera sido posible sin la materia: por la resistencia que ella opone y por la docilidad con que podemos manejarla es ella a la vez, obstáculo, instrumento y estímulo. (37)

Por eso, ninguna tendencia alcanza su objetivo más que si es contrainfluencia por ella: "Et une tendance n'obtient tout ce qu'elle vise que si elle n'est contrariée par aucune autre tendance". (38)

(36) BERGSON.: Le rire, p. 21-22.

(37) BERGSON.: L'énergie spirituelle, p. 22-23.

(38) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 12.

El papel de la moral en este sentido según Belot, es el de resolver los conflictos entre las tendencias para tener una organización de éstas: es verdad que muy frecuentemente estas tendencias están en conflicto unas con otras. La moral no puede limitarse a formular, sino a resolver por un esfuerzo muy "sui generis" los conflictos entre las tendencias para obtener una organización de todas ellas. Así la moral anticipa el futuro y le determina en cierta medida. (39)

Dicho esto, debemos tratar de convertir estas resistencias en instrumentos ¿cómo?, sirviéndose de ellas y apoyándose en ellas para superarlas. Así se llegaría a una vida más simple.

c) El problema del mal y su solución

Abordemos un último punto. La materia como resistencia a la vida y al espíritu, plantea también el problema del mal y su solución.

El sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento, la muerte, son males invencibles, inherentes a la vida de todo individuo, las señales indelebles de una duración que se acumula, los rasgos de un "elan" que se gasta venciendo los obstáculos esenciales a su desenvolvimiento, las cenizas de un fuego que no vive más que consumiendo aquello que le alimenta. (40)

Una ley implacable hace que el espíritu tropiece con -

(39) BERGSON.: Écrits et paroles, II, p. 275.

(40) POLIN, R.: Henri Bergson et le mal, p. 32.

la materia y que los resultados morales se den sólo a precio de sangre y lágrimas. Pero Bergson va a dar al siglo XIX una metafísica del mal. Esa metafísica consistirá - principalmente en mostrar que por la resistencia de la materia y el mal, la creación se renueva. Por su resistencia, el mal ineluctable sirve de apoyo al "élan" en su creación y renueva su vigor. Así la creación es esencialmente una lucha, porque ella es en primer lugar una lucha contra la materia.

Podría pensarse a la luz de lo dicho, que hay en Bergson un maniqueísmo de espíritu-materia; pero el orden del espíritu y el de la materia no son dos principios en el universo. Uno y otro son la manifestación concreta de un único principio que es anteriormente a todo bien y a todo mal, creación, amor y vida. (41)

4º BERGSON, FILOSOFO OPTIMISTA DE LA VIDA

Bergson es el verdadero animador contemporáneo por su amor a la vida. Floris Delattre hace una comparación de Bergson con Proust en este sentido y dirá que no se encuentra en la novela de Proust ningún mensaje como se encuentra en la de Bergson, que es y habrá sido el gran promotor de la espiritualidad contemporánea. Nada se ve en Proust de una moral abierta como la de Bergson, donde el tiempo, en lugar de ser una monotonía en que se desgranaban horas y días, es por el contrario una inmensa corriente -

(41) POIN, R.: H. Bergson et le mal, p. 25.

de energía creadora que progresa continuamente, no estando todo hecho ya, sino haciéndose ante nosotros, en nosotros y por nuestro esfuerzo, concentración y tensión voluntarias. (42)

Es, según esto, la filosofía de Bergson una filosofía del espíritu animando la naturaleza.

Pero ¿dónde se apoya este optimismo de Bergson?. En una doble experiencia. Según la primera se trata de poner a los pesimistas en contradicción con el sentido común, - haciendo notar que la humanidad juzga la vida buena en su conjunto.

La segunda experiencia alcanza la intención central de todo el bergsonismo: es la experiencia y la existencia de una alegría sin melancolía que es el estado definitivo - del alma del místico.

Por todas partes donde hay alegría, hay creación. Cuanto más rica es la creación, más profunda es la alegría. - La alegría es el signo que nos advierte que nuestro destino ha sido alcanzado. (43)

La falta de alegría hace en Proust no ver sentido a la vida; de ahí que los valores de ésta: amistad, etc.. parezcan absurdos. En la novela de Proust, a excepción del personaje de su madre que representa la virtud de la bondad, de la simplicidad verdadera, de la pura ternura, rei

(42) DELATTRE, F.: Bergson et Proust: accords et dissonances, p. 119.

(43) POLIN, R.: Henri Bergson et le mal, p. 39.

na una atmósfera de la más sombría desolación. La vida que él describe, no descubre más que pequereces, mezquindades, vicios, estupideces, crímenes, vacío e imposibilidad de bondad y amor, amarga solicitud humana en un desierto moral absoluto.

Quizá -escribe Proust desde el principio de su obra- es la nada lo verdadero, y nuestros sueños, inexistentes.

El amoralismo que se percibe en los personajes de Proust es que viven la vida pasivamente, sin progreso, sin esa lucha que Bergson recaba.

Creo que no habría principio más amoral para Bergson - que aquel con el que Proust comienza su primera obra: "Va le más soñar la vida que vivirla"; es lo más apartado del principio de acción bergsoniano. No se ve ningún recurso a la energía del alma que da calor a los gestos humanos, cada uno de sus personajes, sigue su destino pasivamente, limitándose a satisfacer sus caprichos personales únicamente en el orden tangible.

El mismo, en sus tareas individuales y sociales no ha hecho más que manifestar una total indiferencia. (44) Proust es tan frío que no llega a ser alcanzado por el soplo del pensamiento bergsoniano.

Proust ha permanecido en la soledad más completa, más intensamente querida, de la que no ha cesado de proclamar sus agrias alegrías, insistiendo en el placer que

(44) DELATTRE, F.: Bergson et Proust: accord et dissonances, p. 120.

procura el aislamiento, llegando a afirmar que es una necesidad el creer que no estamos solos.

El hombre es el ser que no puede salir de sí, que no conoce a los otros más que en sí, y el que dice lo contrario miente. El gran contravalor de Proust -según Rivière- es haber ignorado o negado todo aquello que un ser viviente, por el hecho de vivir, hace sin cesar por construirse y renovarse. (45)

El mismo Rivière -y con esto terminamos este capítulo- dijo a Frédéric Lefèvre, que creía que Proust había hecho sin querer exactamente lo contrario de aquello que Bergson preconizaba: su psicología está fundada en la desconfianza en sí, la de Bergson en la confianza en uno mismo. (46)

(45) DELATTRE, F.: Bergson et Proust: accords et dissonances, p. 124.

(46) Idem. p. 126.

CAPITULO II: EL HOMBRE COMO SER MORAL ES EL ULTIMO ES-
LABON EN EL PROCESO EVOLUTIVO

1) EL HOMBRE, POR SU CONDICION VITAL, TIENE EL DEBER MO-
RAL DE EXTENDER LA VIDA.

a) La vida, corriente de conciencia que desemboca en el
hombre.

La evolución de la vida, desde sus orígenes hasta el -
hombre, evoca a nuestros ojos, la imagen de una corrien-
te de conciencia que se empuja en la materia como abrién-
dose camino por un paso subterráneo, haciendo tentativas
a derecha y a izquierda, estrellándose frecuentemente con
tra las rocas, pero taladrándolas en una dirección para -
llegar a la luz. Esta dirección es la línea de evolución
que desemboca en el hombre. (1)

Bergson compara esta corriente de vida y de energía a
un árbol que hace nacer globalmente todas las direcciones
y especies vitales; este árbol que empuja las ramas en to-
das las direcciones es el depósito de una energía libre-
mente creadora y es el hombre la razón de ser de su des-
arrollo entero. (2)

Por otra parte, sólo la línea evolutiva del hombre ha
dejado paso libre al soplo de la vida: "Les bifurcations,

(1) BERGSON.: L'énergie spirituelle, p. 21.

(2) BERGSON.: Les deux sources, p. 223.

au cours du trajet. ont été nombreuses, mais il'y a eu - beaucoup l'impasse à côté de deux ou trois grandes routes; et de ces routes elles-mêmes une seule, celle qui - monte le long des Vertébrés jusqu'à l'homme, a été assez large pour laisser passer librement le grand souffle de la vie". (3)

Las dos fuerzas principales de la vida, la reproducción y la evolución serán los dos motores principales de la actividad humana: el amor y la ambición. Ambos son la vida misma. Una y otra manifiestan un poder interior y - la doble necesidad en número y en riqueza, por multiplicación en el espacio y por complicación en el tiempo.

b) Distinción entre vida física y psíquica.

Toquemos ahora el problema de la semejanza y distinción de la vida física y psíquica para ver más claro el proceso de evolución que culmina en la actividad humana - como en su último eslabón.

. Si la vida en su más simple expresión, es la correspondencia de ciertas acciones fisicoquímicas internas, con - otras análogas externas, cada grado que se asciende a las regiones superiores de la vida, consiste en una garantía más segura de esta correspondencia primitiva por el establecimiento de otras. Si despojamos ese concepto de todo lo superfluo, si le reducimos a su expresión más abstracta, vemos que puede definirse la vida "una adaptación con

(3) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 101.

tinua de las relaciones internas a las relaciones externas".

Definiéndola así, resultan incluidas en la definición, tanto la vida física como la psíquica. Entonces comprendemos que lo que llamamos inteligencia aparece cuando las relaciones externas a que se acomodan las internas, son ya muy numerosas, complejas y separadas en el tiempo y en el espacio. Comprendemos también que todo progreso de la inteligencia consiste esencialmente en el establecimiento de adaptaciones más variadas, más completas y más complejas. (4)

Según eso no hay una distinción rígida entre mundo físico y psíquico. La diferencia está en la resistencia y adaptación compleja al mundo exterior; la diferencia es que la naturaleza física se impone -por así decir- por fuera del hombre y es siempre semejante a ella misma. (5)

Y dentro de nuestra vida psicológica, es la atención a la vida quien la da el tono y grado peculiares. Esta es la idea central de "Matière et mémoire": "Il y a donc enfin des tons différents de vie mentale, et notre vie psychologique peut se jouer à des hauteurs différentes, tantôt plus loin de l'action, selon le degré de notre attention à la vie". (6)

En el laberinto de los actos de nuestro espíritu, donde los estados y las facultades se entrelazan, el hilo -

(4) SPENCER.: Primeros principios. p. 78.

(5) LEVY-BRUHL.: La morale et le science des moeurs. p. 32.

(6) BERGSON.: Matière et mémoire. p. 7.

que las une a todas es aquel que suministra la biología: *primum vivere*. Como consecuencia de esto, las diversas actividades del espíritu, concretamente la percepción, no es explicada por los movimientos del cerebro, sino por las necesidades del ser viviente: "Mais la perception naît de la même cause qui a suscité la chaîne d'éléments nerveux avec les organes qui la soutiennent et avec la vie en général; elle exprime et mesure la puissance d'agir de l'être vivant, l'indetermination du mouvement ou de l'action qui suivra l'ébranlement recueilli". (7)

La libertad es más vital que otras actividades psicológicas. El puro querer es más vital que la acción libre; en ésta tenemos conciencia de los motivos; en aquél hay sólo puro impulso vital: en la acción libre, cuando nosotros concentramos nuestro ser para tomar una decisión, tenemos conciencia de los móviles e incluso, en rigor, del devenir por el cual éstos se organizan en actos; pero el puro querer, la corriente que atraviesa esta materia comunicándole la vida, es cosa que apenas sentimos.

c) Naturaleza de la evolución del hombre

Preguntémonos ahora por la naturaleza del cambio evolutivo del hombre. Hasta qué punto el hombre puede cambiar y hasta qué punto no; hasta qué punto es semejante con sus antepasados y hasta qué punto es diferente. Más aún: preguntémonos, si el hombre, con los instrumentos artifi-

(7) BERGSON.: Matière et mémoire, p. 66.

ciales que ha fabricado puede cambiar su naturaleza y hacer progresar más su propia evolución. (8)

Nosotros trabajamos en nosotros mismos, en un material que se nos ha dado en herencia. Artífices de nuestra vida, trabajamos en la materia alimentada por un pasado y un presente, por la herencia y por las circunstancias; así vamos haciendo una figura única, nueva, original, imprevisible como la forma dada por el escultor a la tierra de arcilla. (9)

Pero hay algo que no podemos cambiar. Las adquisiciones añadidas a la naturaleza primitiva, se superponen a ella, pero no se identifican con ella: "Il y a une nature fondamentale, et il y a des acquisitions qui, se superposant à la nature, l'imitent sans se confondre avec elle". (10)

Por mucho que cambiemos, las tendencias ancestrales están en nosotros. No son superadas por la civilización; - las creencias que tenían nuestros antepasados, subsisten en lo más profundo de nosotros mismos y reaparecen cuando son despertadas por fuerzas antagonistas.

Por ello, no hay diferencia radical entre nuestra naturaleza, incluso moral de hoy y la de antaño. El alma primitiva se nos esfumaría completamente hoy si se diese la transmisión hereditaria de los hábitos adquiridos. Nuestra naturaleza moral, tomada en estado bruto, diferiría -

(8) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 238-239.

(9) BERGSON.: La pensée et le mouvant, p. 102.

(10) BERGSON.: Les deux sources, p. 289.

radicalmente de la de nuestros más remotos antepasados.

Pero esta opinión está todavía bajo la influencia de ideas preconcebidas y está hecha para satisfacer las exigencias de una teoría que habla de hábitos hereditarios - y que cree en la transmisión de esos hábitos de una manera regular, en orden a operar una transformación.

La verdad es que si la civilización ha modificado profundamente al hombre, es acumulando en el orden social - como en un depósito - una serie de hábitos y de conocimientos que la sociedad vierte sobre el individuo en cada nueva generación. (11)

Nuestra proximidad moral con los antiguos es inmediata, basta con quitar nuestras reflexiones para quedar a su mismo nivel. Es necesario ir a la búsqueda de las impresiones fugaces creadas por la reflexión, para encontrar - cualquier cosa de aquello que han experimentado nuestros más lejanos ancestrales.

Si no se está imbuido de prejuicios, hay que pensar - que las adquisiciones intelectuales y morales de la humanidad, no se incorporan a la sustancia de los organismos individuales por transmisión hereditaria. Si fuese verdad lo contrario, naceríamos completamente diferentes de aquello que fueron nuestros antepasados. Pero la herencia no tiene esta virtud. Ella no sabe transformar en disposiciones naturales los hábitos contraídos de generación en ge-

(11) BERGSON.: Les deux sources, p. 132.

neración. Lo natural es hoy aquello que ha sido siempre.
(12)

Tampoco la técnica eleva al hombre, por mucho que lo -
crea, por encima de su naturaleza biológica. El desarro-
llo de los medios de producción que hace posible la acumu-
lación del saber, aparece para Bergson como la expresión
de un deseo de placer o de poder que no eleva al hombre -
por encima de su naturaleza biológica.

Bergson ve en el frenesí de la riqueza y de la técnica
la causa de inevitables conflictos en los cuales queda al
descubierto la ferocidad del hombre, armado, pero no apa-
ciguado por los descubrimientos de la ciencia. (13)

d) El hombre no tiene una naturaleza moral abstracta.

Pero lo que llevamos dicho acerca de la naturaleza del
hombre, no quiere decir que exista una naturaleza "ideal"
o "general" humana que se da en toda época y lugar aña-
diendo las circunstancias propias de cada tiempo y espa-
cio. Esta es una abstracción propia del siglo XVIII que
ahora criticaremos.

En primer lugar, es forzoso ensanchar la noción tradi-
cional del hombre que ha dado cierta filosofía. Esta con-
cepción del hombre, está ligada de una manera más o menos
consciente, a creencias religiosas que la sociología en-
cuentra por todas partes; especialmente se debe a la idea

(12) BERGSON.: Les deux sources, p. 167-168.

(13) ARON, R.: Note sur Bergson et l' Histoire, p. 48.

de un principio espiritual que habita el cuerpo y que le hace sobrevivir, y a la divinidad de este principio que - no puede cambiar. (14)

Una de las glorias del siglo XIX, ha sido este trabajo. El concepto de "naturaleza humana" no puede quedar en un esquema artificial y escolástico. La historia comparada de las religiones, de las instituciones, de las lenguas, le da siempre un contenido más rico y variado.

También en la psicología de hoy, el concepto de hombre "en general", sigue siendo abstracto y fuera del tiempo; al menos en la psicología tradicional que es tan abstracta y fuera del tiempo como el concepto de hombre que lleva consigo y que toma por universal aquello que encuentra en los sujetos que tiene ante sus ojos hic et nunc.

La idea "general" de hombre es artificial y pobre: "l' idée de l' homme en général, dont la psychologie et la morale théorique se sont contentées jusqu' à présent, est - artificielle, et pauvre". (15)

Por eso, no puede partirse ni en la biología, ni en la psicología ni en la ética, pero especialmente en ésta, de una disposición moral unitaria del "hombre" tomando el concepto en un sentido materialista.

En todo caso, no hay límites esenciales rigurosos entre el hombre y el animal, si consideramos el problema biológicamente. Todo el problema del sentido de la teoría

(14) LEVY-BRUHL: La morale et la science des moeurs. p. 81.

(15) LEVY-BRUHL: Idem. p. 81.

evolucionista para la filosofía queda decidido por la consecuencia que de ella quiera sacarse.

El naturalismo concluye: el hombre es sólo un animal superior; su espíritu y su intuición moral son un producto evolutivo en el desarrollo animal. El error de esta interpretación reside en que admite y supone un concepto biológico unitario "hombre", en lugar de ver como el resultado capital de aquella teoría, la indefinición biológica del hombre.

Nosotros, en cambio, concluimos: puesto que no hay un concepto biológico del ser del hombre, la única frontera respecto a la esencia y el único límite respecto al valor, planteados entre los seres tarráqueos que manifiestan la vida en sí mismos, no es la del hombre y el animal, que sistemática y genéticamente representan más bien una transición continua, sino que aquella diferencia reside entre la persona y el organismo, entre el ser espiritual y el ser vivo. (16)

De aquí que nuestro ser sea la unión de lo material y espiritual. Tenemos parte en el orden físico y en el moral. Si fuésemos espíritus puros, habría solución de continuidad entre uno y otro (17); pero el mundo físico y el moral, aunque tengan puntos de contacto, son diferentes en lo más específico. Un ser moral tiene más perfección, incluso natural, que todo el mundo físico. (18)

(16) SCHELER, MAX: El formalismo en la ética y la ética material de los valores, tomo 2º, p. 66.

(17) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 182.

(18) CHEVALIER, J.: Idem, p. 181.

Y si antes hemos hablado de la variabilidad de nuestro estado físico, podríamos igualmente probar la variabilidad de su estado moral. El hombre, arrastrado por una corriente rápida, desde su nacimiento hasta su muerte, no encuentra ninguna parte donde anclar; sus sentimientos, sus ideas, su manera de ser, se suceden sin que el pueda detenerlos; su estado moral varía como su estado físico. Además, cada hombre debiera estar atento a los diferentes períodos de la vida, debería compararse a sí mismo en épocas distintas, tomar nota de sus sentimientos particulares, de su manera de ser, observar los cambios, durante pequeños intervalos, y tratar de seguir las variaciones que en el estado físico corresponden a estas irregularidades en el estado moral. (19)

e) Deberes morales del hombre como ser viviente.

Hemos descrito al hombre como culmen y razón de ser de la evolución y del "elan" vital; pero él mismo forma parte de ese "elan". Hemos visto también la variabilidad de su ser y el esfuerzo que debe hacer por seguir ese impulso.

De aquí, se sigue un primer deber moral del hombre como ser viviente: nuestra tarea principal es extender la vida, es la transformación de nuestra actividad y de nuestro yo, es siempre lo que debemos seguir sea cual sea la naturaleza de las cosas que nos excitan y conmueven, ya sea que experimentemos las resistencias del yo, ya experi

(19) MAINE DE BIRAN.: Autobiografía, p. 53.

mentemos positivamente su llamada. (20)

Todas nuestras afecciones son invitaciones al progreso y a obrar; (puede notarse aquí el carácter "activista" de la filosofía de Bergson): "Je passe mes diverses affections en revue: il me semble que chacune d'elles contient à sa manière une invitation à agir avec, en même temps, l'autorisation d'attendre et même de ne rien faire". (21)

Pero también debemos procurar la transformación de la realidad circundante. Nuestra adhesión al "elan" creador, nos hace responsables de la creación. Nosotros tenemos - que reanimar sin cesar el soplo del espíritu, tenemos que romper la corteza para liberar la savia. (22)

Sin esta proyección de la transformación de la realidad, el mismo esfuerzo de vivir resultaría inútil y en general, el resultado del proceso de la evolución es la - constitución de personalidades activas y creadoras que - sean capaces de suscitar y propagar la vida con toda intensidad. Y puesto que la actividad de estas personalidades es creadora, es preciso y legítimo mirar el proceso - entero de la evolución como el mecanismo necesario para - la creación de creadores. (23)

Ahora bien, las obras que manifiestan en su mayor pureza la inspiración creadora de la vida en el hombre. -

(20) DELHOMME, J.: Durée et vie chez Bergson. p. 154.

(21) BERGSON.: Matière et mémoire. p. 12.

(22) MAVIT, H.: Bergson et l'existence créatrice. p. 145.

(23) GOUHIER, H.: Bergson et le Christ des Évangiles, v. 134.

son las obras de arte y sobre todo la moral. Esta moral reside en la parte activa y libre del hombre. Todo lo que hay en él de pasivo, todo lo que tiene relación inmediata con lo orgánico, todo lo que con éste se liga como con su sede local, o procede de su fuerza ciega, fatal, necesaria, corresponde a lo físico del hombre.

Estas necesidades inmediatas de placer o de dolor, estos atractivos de simpatía o las repugnancias inherentes al temperamento primitivo, o que con él mismo se confunden, haciéndose irresistibles por el hábito, las imágenes que se producen espontáneamente en el organismo cerebral, y que unas veces persisten con tenacidad y otras se despiertan en los paroxismos de determinadas enfermedades o desórdenes nerviosos, los movimientos bruscos, violentos y precipitados que tales arrebatos ocasionan, lo mismo si el yo del hombre está absorbido y no participa en ellos, que si asiste como espectador, las apetencias, las inclinaciones, ciertas ideas que siguen necesariamente la dirección de lo físico, todo eso, decimos, cae fuera del dominio de la moral. Ni siquiera se puede decir que esa pretendida moral no es otra cosa que lo físico vuelto al revés; es pura y simplemente lo físico, lo fisiológico, lo moral está en otra parte. (24)

La actividad humana más ejemplar es la moral: En la prolongación de "L'évolution créatrice", es decir, en el primer ensayo de "L'énergie spirituelle". Bergson hace aparecer las conexiones espontáneas entre órdenes frecuen

(24) MAINE DE BIRAN: Autobiografía, p. 82-83.

tamente separados por sus predecesores.

Su problema es: ¿Cuál es la actividad humana más poderosamente creadora? Si Bergson responde la actividad moral, no es un moralista que sueña en vidas ejemplares, - es porque la reflexión acerca de los hombres que crean un ideal que viven, conduce por vía natural a la fuente donde ellos toman la inspiración y la fuerza. Si se trata - del problema de Dios, se llega a un Dios, no abstracto y conceptual, sino a un Dios vivo que da simultáneamente la vida al mundo y a los hombres ejemplares, un Dios común - a la metafísica y a la religión. (25)

A través del seguimiento a las llamadas de estos hombres ejemplares que están más en contacto con el "elan" - creador, y por el propio esfuerzo, la naturaleza humana - se modifica, bajo la influencia que ejerce en ella la acción moral: "or, la nature humaine se modifie précisément sous l' influence de la réaction que la morale exerce sur elle. Beaucoup de pratiques morales sont des anticipations sur un état, des choses qui n' existe pas encore, et qui ne réalisera que si, à certains égards, on commence par - agir comme s' il existait". (26)

2º) LA MORAL SE INSERTA RADICALMENTE EN LA VIDA

a) Doble raíz biológica de la moral.

Abramos este artículo, con unas palabras de Bergson -

(25) GOUHIER, H.: Bergson et le Christ des Évangiles, p. 139.

(26) BERGSON.: Écrits et paroles, II, p. 274.

que dicen en síntesis todo lo que pretendemos mostrar en este apartado; a saber que toda moral, tanto la moral de presión como la de aspiración, que analizaremos en capítulos posteriores, son de esencia biológica: "Donnons - donc au mot biologie le sens très compréhensif qu'il devrait avoir, qu'il prendra peut-être un jour, et disons pour conclure que toute morale, pression ou aspiration, - est d'essence biologique". (27)

Esta doble moral de presión y de aspiración no tiene un doble origen, sino que se unifican como dos manifestaciones de una única vida. Así pues esta dualidad se resuelve en la unidad porque "presión social" y "elan" de amor, son solamente dos formas complementarias de la vida, la cual se aplica a conservar la forma social que fue característica de la especie humana desde su origen, pero excepcionalmente capaz de transfigurarla, gracias a - ciertos individuos privilegiados, cada uno de los cuales representa como la aparición de una nueva especie, como - un esfuerzo de evolución creadora. (28)

La unión, o mejor la inserción de lo moral en lo vital, es evidente: en "Les deux sources" aparece una ligazón - muy profunda entre el "elan" vital y la corriente indefinidamente creadora de la vida moral. (29)

La raíz más profunda de la moral, está en la naturaleza y en la vida, no en una perfección idealista: "Mais la

(27) BERGSON.: Les deux sources, p. 103.

(28) BERGSON.: Idem. p. 98-99.

(29) POLIN, R.: Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'Histoire, p. 29.

morale elle-même reste inexpliquée, puisqu'il aurait fallu creuser la vie sociale en tant que discipline exigée par la nature, et creuser la nature elle-même en tant que créée par la vie en général. On serait ainsi arrivé à la racine même de la morale, que cherche vainement le pur intellectualisme". (30)

¿Cómo se ha ido formando la moral y cómo ha ido evolucionando y progresando?. ¿De dónde han emanado los principios de la moral? ¿Cuáles son los orígenes de ésta?. Si los hombres no hubieran formado poco a poco generalizaciones y principios de moral en virtud de los primeros progresos de la especie, y de la experiencia adquirida acerca de los efectos de tal o cual conducta; si esos principios no hubieran sido inculcados de generación en generación, por los padres a sus hijos, proclamados por la opinión pública, santificados por la religión y fortificados por las amenazas de condenación eterna en castigo de la desobediencia; si bajo la influencia de esos medios poderosos, las costumbres no se hubiesen modificado y los sentimientos correspondientes no se hubiesen hecho instintivos; en una palabra, si no hubiéramos llegado a ser seres orgánicamente morales, indudablemente la supresión de los motivos enérgicos y precisos inculcados por la creencia adoptada traería consecuencias desastrosas.

Aun con todo eso, podrá suceder muy bien, y será lo más frecuente, que los que abandonen la fe en que fueron

(30) BERGSON.: Les deux sources, p. 287.

educados por otra más abstracta, que reconcilie la ciencia con la religión, no conformen su conducta a sus concepciones. Reducidos a su moralidad orgánica, únicamente forzada por razonamientos abstractos mal preparados, que es difícil tener siempre presentes, sus defectos naturales se manifestarán más enérgicamente que lo que habían hecho - bajo el imperio de sus creencias pasadas. (31)

Esta moral que radica en la especie y que con ella evoluciona y crece, es la moral cerrada, que es tan antigua como el hombre y echa sus raíces en la especie. A partir de ella, hay un enriquecimiento progresivo.

Por el hecho de que nosotros constatamos este enriquecimiento gradual de la moral, pensamos que no hay moral primitiva, irreductible, aparecida con el hombre. Es necesario, sin embargo, plantear esta moral original y orgánica al mismo tiempo que se plantea la especie humana y poner también al principio, una sociedad cerrada. (32)

Esta moral tiene también su valor, el valor de los desarrollos de la época primitiva como son la producción del orden social y la formación de disposiciones. Aunque sea grande el abismo que separa la moral primigenia y orgánica de la evolucionada, hay que reconocer que también aquellos procesos inferiores tienen su valor y que son el apoyo de sucesivas evoluciones; esos procesos son las tendencias instintivas con que la naturaleza nos ha dotado. (33)

(31) SPENCER.: Primeros principios, p. 108-109.

(32) BERGSON.: Les deux sources, p. 288.

(33) BRENTANO, F.: El origen del conocimiento moral, p. 74.

Esta tendencia a la producción del orden social, es un afán de expansión que afecta al individuo y a la sociedad. Según René Gillouin, el imperialismo está en la creencia del alma individual y colectiva.

Por imperialismo es necesario entender una tendencia a la expansión y a la dominación que no es quizá más que la conciencia tomada por la misma vida de su propia esencia. El imperialismo aparece inherente al "elan" vital, está en el fondo del alma, tanto de los individuos como de los pueblos.

Pero este imperialismo engendra un misticismo del que es solidario. Es un hecho que tanto el alma individual como el alma social tiende a creerse en relación directa con algún poder sobrenatural con el cual ella cree que ha contratado una especie de alianza. Este sentimiento que se vuelve inspiración, exaltación, entusiasmo, éxtasis, es generador del misticismo.

Por consiguiente, el misticismo así entendido, viene naturalmente a doblar y reforzar las grandes ambiciones individuales y sociales. Imperialismo y misticismo son pues solidarios y complementarios. (34)

Pero no todo es afán de dominio y expansión en esta moral. También son vitales las tendencias al sacrificio por los demás y a la renuncia. La misma moral vitalista de Nietzsche, comparte en este sentido la profunda intuición de que el amor, la simpatía, la tendencia al renun-

(34) BERGSON.: Écrits et paroles III, p. 402.

ciamiento, la tendencia al sacrificio, son tan esencialmente propias de toda vida como lo pueden ser la tendencia al crecimiento, al desarrollo y al poderío. (35)

Igualmente el dolor tiene también un sentido biológico. El dolor moral tiene intervalos de mayor y menor densidad, sucediendo a períodos de mayor emoción otros de calma, conforme a las exigencias del ser viviente personal y moral. Este dolor es fruto de la lucha contra las resistencias de la materia y el mal, y es la compensación al desequilibrio entre los estados de lucha y abatimiento físicos y morales. Es también el dolor el tributo pagado al esfuerzo vital y moral y también fruto de la adaptación a las nuevas circunstancias que hace desprenderse de cosas asimiladas vitalmente y que no se dejan sin dolor.

b) Determinación del concepto de vida

No todos están de acuerdo con esta intromisión del biologicismo en la moral bergsoniana.

Kant es uno de ellos: "al desechar Kant toda ética de bienes y de fines, desecha también toda ética que pudiera basar sus resultados sobre la experiencia inductiva, llámese histórica, psicológica o biológica". (36)

Max Scheler hace la crítica de esta postura kantiana, indicando que los valores morales pueden reducirse a valores relativos a la vida, ya que -según él- los valores

(35) SCHELER, M.: El formalismo en la ética y la ética material de los valores, tomo 2º, p. 53.

(36) SCHELER, M.: Idém. tomo 1º, p. 79.

y las leyes morales pueden reducirse a leyes generales en su aprehensibilidad sentimental relativas a la vida, del mismo modo que en sentido objetivo representan configuraciones de valores vitales, y respectivamente las normas - que les corresponden se reducen a las leyes generales de la vida -por ejemplo la ley de la adaptación y la herencia de lo útil- leyes, por lo tanto, que no son válidas - para el hombre en cuanto hombre, sino en su peculiaridad de ser vivo (estando condicionados, naturalmente, en su aplicación por la particularidad de la organización del hombre y su contorno. (37)

Ahora bien, al hablar aquí de "vida", hay que entender por este concepto, algo más que la vida orgánica o la hora de fundar la moral en lo biológico. Mientras que entendamos por "vida" el mundo de los organismos terráqueos - exclusivamente, es indudable que las leyes naturales imponen un término a la vida.

Como los individuos y las especies han sucumbido a la muerte, del mismo modo sucede con la vida terráquea. Bien sea esto debido al aumento de temperatura que se sigue de la creciente aproximación de la tierra al sol, bien sea - debido a la ley que domina toda la naturaleza, y según la cual, toda energía tiende a transformarse en calor y las diferencias de energías tienden a reducirse.

La vida, por su naturaleza misma (como han dicho Bergson y Auebach), parece luchar contra esa tendencia: pero,

(37) SCHELLER, M.: El formalismo en la ética y la ética - material de los valores, tomo 2º, p.49

en definitiva -al menos la vida terráquea- ha de mostrar se impotente frente a ella.

Desde una perspectiva macroscópica, la vida terráquea durará escasamente un segundo en la historia del universo, y todas esas obras y productos resultantes de ella, -exclusivamente, quedan incluidos en ese segundo. Si los organismos terráqueos no fueran simples depositarios, en los que llega a su manifestación la vida por leyes propias, de modo análogo a como se manifiesta el magnetismo universalmente extendido, en los cuernos de carga positiva y negativa, y si la vida consistiera simplemente en - las propiedades y actividades de esos organismos, sería - un deseo extraño el pretender -como es inexorable, si se han de seguir las normas éticas- tanta felicidad vital y sensual a favor de la prolongación ridículamente mínima - de aquel segundo en la historia del universo (única duración de la "vida" en ese sentido), prolongación que puede ser lograda mediante las llamadas "acciones morales" - (quiere decirse: acciones que "impulsan la vida") y la recusación de las acciones inmorales. El pensamiento de una decadencia de la vida en general incluiría también, en este caso, además, la eliminación de todos los valores morales, idea que contradice evidentemente, toda conciencia - de los valores morales. (38)

Según Diamantino Martins, Bergson permaneció demasiado biólogo, aunque él insinuara lo contrario. Dice que su

(38) SCHELER, M.: El formalismo en la ética y la ética - material de los valores, tomo 2º, p. 59-60.

filosofía es poco trágica, no mueve a todo el hombre. (39)

También se ven en Martins ciertos prejuicios con los - que entra a juzgar la obra de Bergson.

Más sensato es el juicio que da sobre el biologismo de Bergson , Henri Gouhier cuando dice que la filosofía de - Bergson es superior e irreductible a una biología aunque tenga su fundamento en ésta. (40)

c) Naturaleza biológica de la moral en Bergson.

Finalmente, veamos la naturaleza de esta moral bergsoniana, dentro del encuadro biológico en que la estamos - viendo.

En primer lugar, esta moral es algo práctico no teórico. Si se ensaya plantear el problema moral según Bergson a través de los cuadros de la filosofía escolar, su originalidad aparecerá en seguida en la relación que se encuentra entre la moral teórica y la moral práctica.

Dos tendencias dividen las escuelas según la dificultad que plantea el problema. Para unos lo que es difícil es saber lo que hay que hacer, porque si se supiera, se - haría. Para otros lo difícil no es saber lo que hay que - hacer, sino hacerlo.

En el curso de una conversación en 1911, las reacciones espontáneas de Bergson dibujan esta segunda actitud.

(39) MARTINS. D.: Bergson. La intuición como método en - la metafísica. p. 270.

(40) GOUHIER, H.: Bergson et le Christ des Évangiles. p. 24.

Se burla de las morales teóricas, que con construcciones muy bellas que no sirven para nada. Sin embargo, está de acuerdo en algo con los primeros y es en que el bien y el mal es algo oscuro; en la práctica, muy frecuentemente, no se ve ni se distingue bien lo que es el bien.

Bergson difiere de los unos y de los otros en el sentido que él piensa que el ideal moral está en la invención y no en la especulación. Según Bergson, debe haber invención de una práctica y esta práctica incluye una teoría. El heroísmo es invención de una conducta y esta conducta dibuja un ideal. (41)

Fuera de esta moral de invención, lo que resulta imprescindible para regular la conducta de los hombres, éstos lo conocen siempre. Nada, pues, podría decirse de nuevo a este respecto, e incluso sería esto una mala señal: como esa frase que se atribuye a Durkheim: "¿Cuál es su moral?" no tengo -respondió-, "pero espere usted quince días, que le ofreceré una". Todo lo que puede hacerse, es renovar en la raíz, confirmar y precisar nuestras razones, acentuar ciertos contornos; y ha de actuarse con una extrema prudencia, porque la responsabilidad del filósofo es grande. (42)

Está claro también para Bergson, que fuera del ámbito de la invención, que corresponde ciertamente al impulso de la moral abierta que llevan los héroes, a nivel de la

(41) GOUHIER: Bergson et le Christ de Évangiles, p. 138.

(42) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 141.

moral existente, es la práctica quien determina la teoría; son las modificaciones de la práctica las que determinan los cambios en la teoría. Ellas son debidas a causas numerosas y complejas que operan sobre las costumbres, sobre la condición de las personas y de las cosas y de una manera general sobre las instituciones; son causas económicas, demográficas, políticas, religiosas, intelectuales, etc.

(43)

Y es la esfera del bien práctico, la sometida a nuestra acción-razón, por cuanto en ella puede realizarse un bien. No sólo el propio yo, sino la familia, la ciudad, el Estado, el mundo entero actual de los seres vivos terrestres, y aun los tiempos del futuro, pueden entrar en consideración.

Todo esto se deduce del principio de la adición del bien. Fomentar el bien, según sea posible, en ese amplio conjunto, tal es, evidentemente, el fin justo de la vida, al cual ha de ordenarse toda acción. Este es el mandamiento supremo de que dependen todos los demás. (44)

Por esto, nuestra razón práctica es descubridora y reveladora del bien y del deber. Y a través de la realización del bien en todas las esferas antes dichas, nos descubre a posteriori y no a priori nuestra esencia y nos justifica nuestra creencia en la libertad. Nos abre acceso a ese mundo que reclama nuestra atención y que es in-

(43) SPENCER.: La morale et la science des moeurs, p. 49.

(44) BRENTANO, F.: El origen del conocimiento moral, p. 56-57.

teligible. del que la razón teórica no tendrá jamás más que una posibilidad vacía.

La razón práctica se traduce en una conciencia moral - cuya unidad es como la de todos los seres vivientes: "La conscience morale de l'homme posséderait une unite organique. une sorte de finalité interne, comparable à celle des êtres vivants". (45)

Los mandatos de la conciencia, tienen entre ellos una coherencia orgánica, pero no lógica que corresponde a la unidad sistemática de la moral teórica; pero la lógica - es incapaz de explicar esa coherencia.

Cuando en la conciencia se producen cambios en determinadas épocas y cuando se producen en ella conflictos de deberes, cuestiones difíciles, dolorosas y a veces trágicas e insolubles de conciencia, la lógica con sus razones nada puede resolver. Las obligaciones morales, las creencias, los sentimientos, las representaciones, dejan ver una complejidad extraordinaria; y nada puede a priori asegurar que esta complejidad esté recubierta de un orden lógico, ni regida por determinados principios directores. (46)

(45) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des moeurs, p. 83.

(46) LEVY-BRUHL.: Idem. p. 85.

CAPITULO III.- DEFENSAS QUE LA VIDA TOMA ANTE SU Oponente:
LA INTELIGENCIA.

1) LA INTELIGENCIA, FRENTE AL INSTINTO, NO COMPRENDE LA -
VIDA.

a) La inteligencia contrarresta el principio vital.

Si el "elan" vital tiene una expansión y un crecimiento continuado hacia formas mejores, dentro de su mismo seno, brota una fuerza de sentido contrario que contrarresta su acción expansiva y tiende a la conservación de los seres que envuelve.

La inteligencia, tiende al egoísmo. Es cierto que la - inteligencia forma parte de ese "elan" vital, pero no en la inteligencia se dan todas las virtualidades del crecimiento evolutivo; hay otros modos de evolución inmanentes a la evolución y tan ricos como ella o quizá más; y no sólo en ella se da la conciencia. En otros caminos divergentes de la evolución, se han desarrollado otras formas de conciencia que no han sabido liberarse de los obstáculos exteriores que les estorbaban, ni reconquistarse a sí mismos como lo ha hecho la inteligencia humana, pero que son algo inmanente y esencial al desarrollo evolutivo. (1)

Aquí están las dos notas de ventaja que la inteligencia toma en la evolución: primero, el saberse defender de los obstáculos, en destrucción de los cuales puede emplear -

(1) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. VIII.

todos los medios naturales y artificiales que vea convenientes según su grado de desarrollo y segundo, una capacidad de reflexión y de vuelta sobre sí, que es capaz de cambiar incluso el giro de la evolución violentando si - fuera preciso el propio camino marcado por la vida.

Pero hay tres factores o rasgos negativos que la inteligencia muestra en relación a la vida; a saber: a) no es está capacitada para comprender la vida, b) no puede conocer lo nuevo que la vida pueda traer en su evolución y - en su historia, c) es incapaz de comprender lo vivo:

Primero: No está capacitada para comprender la evolución de la vida: "L'intelligence n'est point faite pour - penser l'évolution, au sens propre du mot, c'est-à-dire - la continuité d'un changement qui serait mobilité pure. - Nous n'insisterons pas ici sur ce point, que nous proposons d'approfondir dans une chapitre spécial. Disons seulement que l'intelligence se représente le devenir comme une série d'états dont chacun est homogène avec lui-même et par conséquent ne change pas". (2)

A la inteligencia se le pierde todo movimiento en cuanto tal y más aún el vital. Bergson analiza en la crítica a los argumentos de Zenón de Elea el error que consiste - en igualar el movimiento a los espacios recorridos; y al poder dividir éstos infinitamente, piensa que aquél puede dividirse también; con lo cual el movimiento queda des-

(2) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 164.

truido porque es un acto único indivisible con su propia textura.

Si esto vale del movimiento de los seres inorgánicos, a fortiori de los seres vivos. La vida es un movimiento - mucho más complejo, del cual la inteligencia capta ciertas cortaduras de ese movimiento, que analiza a la perfección, pero que desintegra de esa continuidad que le es esencial.

En segundo lugar, la inteligencia no puede llegar a - conocer lo nuevo que pueda traer la vida en su evolución y en su historia.

La inteligencia busca siempre reconstruir, pero reconstruir siempre con lo dado; por eso desde su origen renuncia a lo nuevo. Esto sucede en todo nivel. Por eso rechaza también de sus cálculos la creación. Determinados ciertos antecedentes se seguirán ciertas consecuencias.

La inteligencia se empeñará en conocer a la perfección los antecedentes y tendrá un conocimiento exacto de lo - que de ellos se derive, pero el dato imprevisible y nuevo no entra dentro de los cálculos: "Justement parce qu'elle cherche toujours à reconstituer, et à reconstituer avec - du donné, l'intelligence laisse échapper ce qu'il y a de nouveau à chaque moment d'une histoire. Elle n'admet pas l'imprevisible. Elle rejette toute création. Que des antécédents déterminés amènent un conséquent déterminé, calculable en fonction d'eux, voilà qui satisfait notre intelligence". (3)

(3) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 164.

Por fin, la inteligencia es incapaz de comprender lo vivo.

Ella está habituada a manipular con lo inerte; cuando tiene que tratar con algo viviente tocante al cuerpo o al espíritu, muestra siempre el mismo rigor que hace escapar lo específico de esa vida que no se deja encuadrar ni sistematizar: "On verrait que l'intelligence si habile à manipuler l'inerte. étale sa maladresse dès qu'elle touche au vivant. Qu'il agisse de traiter la vie du corps ou celle de l'esprit. elle procède avec la rigueur, la raideur et la brutalité d'un instrument qui n'était pas destiné à un pareil usage..... L'intelligence est caractérisée par une incomprehension naturelle de la vie".

(4)

b) El instinto descubre el secreto último de la vida.

Frente a la inteligencia, el instinto nos da el secreto mas íntimo de la vida. El instinto está amoldado a la forma misma de la vida.

Mientras que la inteligencia trata todas las cosas mecánicamente, el instinto procede -si puede hablarse así- orgánicamente. Si la conciencia que en él dormita, se revelase, si él se interiorizase en conocimiento en lugar de exteriorizarse en acción, si nosotros supiéramos interrogarle y él respondernos, él nos enseñaría los mas íntimos secretos de la vida, ya que él no hace más que continuar el trabajo por el cual la vida organiza la materia hasta tal punto que nosotros no sabríamos decir dónde aca

(4) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 165-166.

ba la organización y dónde comienza el instinto.

Tres rasgos definitorios del instinto frente a la inteligencia: a) el instinto es simpatía, b) es intuición, c) es misterioso, pues no está fuera de los dominios del espíritu.

En primer lugar, el instinto es simpatía: con esa simpatía, conocemos las operaciones vitales. Si esta simpatía pudiera alcanzar su objeto y reflexionar sobre él, - nos daría la clave de las operaciones vitales: "L'instinct est sympathie. Si cette sympathie pouvait étendre son objet et aussi réfléchir sur elle-même, elle nous donnerait la clef des opérations vitales, -de même que l'intelligence, développée et redressée, nous introduit dans la matière. Car, nous ne saurions trop le répéter, l'intelligence et l'instinct sont tournés dans deux sens opposés, celle-là vers la matière inerte, celui-ci vers la vie". (5)

En segundo lugar, el instinto es intuición. Si pudiera reflexionar sobre sí mismo, nos llevaría al interior mismo de la vida; la intuición sería el instinto desinteresado conociendo la vida: "Mais c'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'intuition, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment". (6)

Un esfuerzo por reflexionar en este sentido, no es imposible al instinto. Prueba de ello es que en el hombre -

(5) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 177.

(6) BERGSON.: Idem, p. 178.

hay una facultad estética. al lado de la perceptiva.

Finalmente, el instinto es algo misterioso; no está -
fuera del dominio del espíritu aunque lo esté fuera de -
la inteligencia. La evolución separa a ambos aunque ten-
gan un mismo origen. "Sans doute il vaudrait encore mieux
y revenir que de s'arrêter net devant l'instinct, comme
devant un insondable mystère. Mais, pour n'être pas du
domaine de l'intelligence, l'instinct n'est pas situé -
hors des limites de l'esprit". (7)

En nuestros sentimientos, en nuestras simpatías y anti-
patías irreflexivas, nosotros experimentamos de una mane-
ra vaga y penetrada de inteligencia, algo de lo que pasa
en la conciencia de un insecto obrando por instinto.

Lo esencial del instinto no lo puede expresar la inte-
ligencia; ésta analiza; pero el instinto no analiza; es -
como una franja o nebulosa alrededor de la inteligencia
que se pierde en la noche de la conciencia.

o) Inteligencia e instinto, extremos de las dos líneas de
evolución.

Inteligencia e instinto son los dos extremos de las -
líneas de evolución. El instinto no tiene por qué resol-
verse en elementos inteligentes.

¿Cómo se ha llegado a estas dos formas tan diferentes
partiendo de un mismo "elan" vital?. En el curso de la -
evolución, mientras que unos seres se han anclado y ador-
mecido cada vez más profundamente, otros han ido desper-

(7) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 176.

tando más completamente, de forma que la torpeza de los primeros ha servido de acicate para la actividad de los otros.

Pero ese despertar se ha producido de dos maneras diferentes. La vida, es decir, la conciencia lanzada a través de la materia podía fijar su atención o en su propio movimiento, o en la materia que ella atravesaba y así tenemos los sentidos y caminos de la evolución: intuición e inteligencia. (8)

En el hombre se dan ambas direcciones juntas, pero en desequilibrio; ha predominado más la inteligencia y ha perdido parte de la intuición en el camino de la evolución; es cierto que el hombre perdió también cosas embarazosas en su evolución, pero también perdió, al menos en parte, cosas buenas como es la intuición.

Así la conciencia para el hombre, es sobre todo inteligencia; pero debiera haber sido más intuición que representa el sentido mismo de la vida. Esto lo vemos bien en los animales que, en su escala, conocen por una intuición vivida aquello que les interesa; es lo que Bergson llama "simpatía adivinatoria".

La intuición en el hombre da luz sobre los problemas fundamentales de nuestra vida y aquellos que más nos interesan, ante los cuales nuestra inteligencia se estrella. tales como nuestro origen, nuestra personalidad, nuestra libertad, el lugar que ocupamos en el mundo. nues

(8) BERGSON.: L'évolution créatrice, n. 182-183.

tro destino y fin; la luz que echa la intuición sobre ellos es vacilante y débil porque la inteligencia, en su noche, impide la claridad de la intuición.

Esta intuición puede tener diversos grados: sensible, supraintelectual y mística. Con esos grados, queda unificado el conocimiento de todo lo real tal como es en sí, - por coincidencia interior.

Según Bergson, las dos intuiciones están y se dan en continuidad; y por la supraintelectual, que Kant y otros muchos niegan, el espíritu se posee a sí mismo y traspasa lo intelectual; ejemplo de ello -como veremos- serán los místicos. (9)

Y así como muchos filósofos, v.g.: Maine de Biran al - hacer el análisis de nuestro conocimiento, hablan de grados de pensar, Bergson habla y ve grados de intuición. (10)

2) LA SOCIEDAD, EN SU RAZ BIOLÓGICA, COMO DEFENSA ANTE EL PODER DISOLVENTE DE LA INTELIGENCIA.

Hemos dicho ya que la inteligencia lleva un sentido contrario al sentido de la vida; que, más que a la expansión tiende al egoísmo y al individualismo. Pero la vida, que trasciende a los individuos, pone en ellos ciertas tendencias que contrarrestan ese poder contrario de la inteligencia, una de esas tendencias es la de vivir en socie-

(9) MARTINS. D.: Bergson. La intuición como método en la metafísica, p. 111-112.

(10) GOUHIER, H.: Maine de Biran et Bergson, p. 149.

dad.

De todos los seres que viven en sociedad, sólo el hombre desvía ese impulso social, cediendo a las preocupaciones egoístas cuando el bien común está en detrimento; por todas partes, sin embargo, el interés individual está inevitablemente unido y subordinado al interés general; estas dos imperfecciones son la razón de ser de la inteligencia. (11)

Frente a este poder disolvente de la inteligencia respecto a lo social, veamos las causas biológicas e intuitivas de la sociedad. Ya los animales tienden a vivir asociados y forman sociedad, y cuando esa tendencia es muy marcada, no se limitan a juntarse, sino que forman diversos grados de combinación. Así las bestias que cazan en comandita ponen centinelas, obedecen a jefes, forman, en una palabra una especie de sociedad cooperativa. (12)

Se ve en ello que los individuos forman parte de un todo que les absorbe y les da unidad: en el todo tienen su función específica y en él se encuentran vinculados a los demás como medio del propio crecimiento e inserción en la realidad; eso es la vida y es pues la propia vida la que llama bajo diversas funciones a los individuos a cooperar en una tarea común.

De ahí el instinto social. El que el individuo tenga que dedicarse al todo en una función específica, le hace

(11) BERGSON.: Les deux sources, p. 216.

(12) SPENCER.: Primeros principios, p. 211.

desarrollar unas virtualidades y morir a otras de las - que necesitará en muchos momentos; de ahí que necesitará la ayuda y el apoyo de los demás.

Esta necesidad será el lazo que mantenga a la sociedad unida. Ya Aristóteles lo vió claro esto, reflejándolo en la sociedad humana: "En cuanto al hecho de que es la necesidad la que mantiene la sociedad, como una especie de lazo, he aquí la prueba: que dos personas no necesiten la una de la otra, o que una sola de ellas no tenga necesidad de la otra, no intercambian..... Pues si no hubiera intercambio, tampoco podría haber vida social".(13)

Pero, vayamos a las raíces físicas y biológicas de toda sociedad. La causa de unión necesaria que mantiene ligados en la necesidad común a los miembros de una sociedad ya animal o humana es que la sociedad, es un organismo que envuelve y da función y sentido a cada uno de los individuos que son como las células.

El crecimiento de este organismo se debe en primer lugar al equilibrio de las fuerzas, como sucede en cualquier otro organismo. Si la ley general de la transformación y equivalencia, domina en las fuerzas físicas y psíquicas, debe también extenderse a las fuerzas sociales. En efecto, lo que sucede en las sociedades humanas es efecto de las fuerzas inorgánicas u orgánicas, o de ambos órdenes de fuerzas combinadas. (14)

Así pues ningún cambio puede haber en la organización

(13) ARISTOTELES.: Ética Nicomachea, lib. v. cap. V. 1133 a/b (pág. 1231 de la Edit. Aguilar).

(14) SPENCER.: Primeros principios, p. 191.

de la sociedad, en sus modos de actividad, o en los efectos que produce esa actividad que no proceda directa o in directamente de fuerzas físicas.

Pero lo que demuestra mejor la correlación de las fuerzas sociales con las físicas, por intermedio de las vitales, es la diferencia de las cantidades de actividad desplegadas por la misma sociedad, según que sus miembros dispongan de distintas cantidades de fuerza. sacadas del mundo exterior. Todos los años se ve comprobada esa diferencia, según sean buenas o malas las cosechas. Si son malas, las fábricas se cierran o reducen su trabajo considerablemente; disminuye el movimiento de viajeros y mercancía en las vías férreas y comunes; lo propio sucede a las transacciones comerciales, a las edificaciones, etc..... y si la escasez de granos llega hasta el hambre, disminuye la población, y por tanto. todas las actividades y - fuerzas sociales. (15)

La vida social depende pues de los productos animales y vegetales, y esos productos, del calor y de la luz solares. resultando, que los cambios operados en las sociedades, son efectos de fuerzas que tienen el mismo origen que las productoras de los cambios físicos y vitales.

Con otras palabras hablando con Chevalier, Bergson - llega a decir que la causa de las guerras es la falta de carbono; del carbono que acumulan las plantas y animales y que es el sustento necesario para nuestra vida, pero - que no siempre abunda y es el medio necesario de vida. -

(15) SPENCER.: Primeros principios, p. 191-192.

Las fuerzas materiales, sean cuales sean, tienen el mismo origen: el mismo origen primitivo tiene la catarata, el huracán, las manifestaciones del organismo social.

Según la ley inevitable de toda evolución, tal y como al principio se dijo, todo desarrollo encuentra resistencias. Los individuos o unidades sociales tienen fuerzas disponibles para mantenerse y reproducirse; esas fuerzas encuentran otras antagonistas, a saber: unas geológicas o climatológicas, otras de animales feroces, o de otros hombres enemigos o competidores. (16)

Así cada tribu o nación que habita una comarca, crece en población hasta que sobrepasa a sus medios de subsistencia; hay en ella una fuerza continua de expansión hacia las comarcas vecinas, que encuentra, naturalmente, la resistencia de las tribus o naciones que las ocupan. Las guerras incesantes que de ahí resultan, las conquistas sobre las tribus o naciones mas débiles, la devastación del territorio por los vencedores, son movimientos sociales que se verifican en las direcciones de mínima resistencia.

Los pueblos conquistados, cuando escapan al exterminio o a la esclavitud, no dejan de presentar también movimientos del mismo origen; y de la misma forma se pueden interpretar los movimientos internos de una sociedad. Las localidades naturalmente propias para producir ciertos géneros, naturales o artificiales, es decir, donde esos géneros se obtienen con menos trabajo, o el deseo de procurar

(16) SPENCER.: Primeros principios, p. 209.

selos ofrece menos resistencia, llegan a ser los centros especialmente consagrados a producirlos. (17)

En este organismo que es la sociedad, debe triunfar el equilibrio entre las fuerzas que entran en lucha, so pena de sucumbir. Veamos el proceso.

Las impulsiones agresivas que el hombre ejecuta en el estado presocial, las tendencias a satisfacer sus deseos sin miramientos a los derechos de los demás seres -caracteres de los animales feroces- constituyen una fuerza antisocial que tiende siempre a dividir y hacer luchar unos contra otros, a los seres humanos. Por el contrario, los deseos que no pueden ser satisfechos, sino mediante la unión o asociación de unos hombres con otros, son fuerzas que tienden a unirlos con lazos más o menos fuertes y duraderos. (18)

Estas resistencias y simpatías de unos hombres con otros, son fuente de relaciones entre ellos. Por una parte hay más o menos resistencia en cada hombre a las restricciones que los demás ponen a sus acciones, resistencia que tiende a extender la esfera de acción de cada individuo, y a limitar la de los demás, y que es evidentemente una fuerza repulsiva entre los diversos miembros de una sociedad. Por otra parte, la simpatía general del hombre por el hombre, y la simpatía esencial de los individuos de cada raza o variedad unos por otros, unidos a otros sentimientos del mismo orden que produce y desarrolla el estado social, actúan como fuerzas atractivas para

(17) SPENCER.: Primeros principios, p. 210.

(18) SPENCER.: Idem. p. 435-436.

unir y conservar la unión entre los individuos del mismo origen.

Pero al final, como todas las fuerzas antagonistas, - las ejercidas por los hombres unos contra otros producen siempre movimientos alternativos que, extremados primero, después sufren una transformación gradual y se aproximan lentamente a un equilibrio móvil.

3) LA RELIGION, COMO FENOMENO NATURAL, ES IGUALMENTE UNA DEFENSA ANTE LA INTELIGENCIA.

Hemos visto las raíces físicas y biológicas de la sociedad. Hemos visto también, que la tendencia y actividad sociales contrarrestan el egoísmo de la inteligencia que no mira por los demás, sino que es individualista y lleva la dirección contraria al sentido de la vida.

Veamos, ahora, los fundamentos biológicos e instintivos de la religión como medio de defensa ante los poderes disolventes de la inteligencia que, conforme a sus cálculos estrechos, quiere convencer al individuo de su precariedad y de su vida sin transcendencia condicionada como la de los demás seres vivientes al desarrollo y muerte final de lo viviente.

Antes de entrar en el análisis de este contenido, veamos someramente la relación entre moral y religión, sobre todo en la sociedad primitiva, ya que en ésta lo religioso y lo moral se confunden.

Las religiones primitivas, aunque parezca que tienen prácticas aberrantes, no se puede decir que sean inmorales o indiferentes a la religión. Sólo se puede llegar a

este modo de pensar, tomando la religión tal y como fue - al principio para luego compararla con la moral tal como ésta ha llegado a ser más tarde. Al principio la costumbre es toda la moral y como la religión prohíbe apartarse de aquélla, la moral es coextensiva a la religión. (19)

En vano pues se nos objetaría que las prohibiciones - religiosas no han convenido siempre a aquello que nos aparece hoy como inmoral o como antisocial. La religión primitiva, vista por el lado natural, es una precaución contra el peligro que se corre desde que se piensa, que es - el de no pensar más que en sí mismo. Es pues una reacción defensiva de la naturaleza contra la inteligencia. (20)

Bergson se defiende de la acusación que le hace Loisy de haber separado la moral de la religión: "no comprendió mi método de aproximación y profundización. Considero las sociedades humanas como son, y comprendo que la obligación moral desempeña en ellas el mismo papel que el instinto de los insectos. En este sentimiento de la obligación, encuentro un elemento infrarracional, que se aparece en estado puro en las sociedades primitivas y un elemento suprarracional que los santos nos presentan inalterado; los primitivos y los santos se me aparecen, pues, - como los dos términos extremos de la evolución de los seres humanos. Por otra parte, la no-herencia de los hábitos adquiridos explica que el hombre primitivo exista en cada uno de nosotros y que no pueda hacerle nada en ningún dominio si no tratamos de disciplinar a este hombre -

(19) BERGSON.: Les deux sources, p. 128.

(20) BERGSON.: Idem. p. 128.

fundamental, ya neutralizando sucesivamente sus exigencias, ya suprimiéndolas todas de una vez, como lo hacen los santos". (21)

La coincidencia entre moral y religión originales, que consiste en pensar que los dioses son buenos y que las virtudes deben ser puestas bajo su apoyo, ha dejado en el fondo del alma humana la vaga idea de una moral precisa y de una religión organizada que se apoyan la una sobre la otra. (22)

La religión nace frente a tres factores disolventes de la inteligencia. El primero es el egoísmo frente a la donación a los otros, el segundo el pensamiento de la propia disolución individual: la muerte. Y el tercero es el temor que inspira la vida en algunos aspectos frente al cual nace la creencia.

Veamos el primero. La verdad es que la inteligencia - tiende al egoísmo, si algo no la detiene. Pero la naturaleza vigila y pone un guardia que defiende, vigila y reprime. Así nace el sentimiento de Dios.

Por otra parte, si en nuestra relación con los demás, la inteligencia amenaza con romper ciertos puntos de cohesión social, y si la sociedad debe subsistir, es necesario que, haya un contrapeso. Si este contrapeso no puede ser el instinto mismo, porque su sitio es tomado por la inteligencia misma, es necesario que una virtualidad del del instinto, o si se prefiere más, el residuo de instin-

(21) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 292.

(22) BERGSON.: Les deux sources. p. 217.

to que subsiste alrededor de la inteligencia, produzca el mismo efecto: el instinto, al no poder obrar directamente, puesto que la inteligencia trabaja sobre representaciones, suscitará imágenes que acertarán, por intermediación de la inteligencia misma, a contrarrestar el trabajo intelectual. Así nace la "función fabuladora". (23)

Esta expresión "función fabuladora", es un poco vaga; con más precisión podría decirse que es la tendencia instintiva que hace surgir en el espíritu imágenes fantasmagóricas que llevan a conservar la vida social del hombre y es comparable al instinto que en las sociedades de insectos provoca mecánicamente una conducta útil para los demás. Hay pues en la "función fabuladora" y en la religión estática que la plasma, un elemento infraintelectual que es la remoción de los peligros de la inteligencia. (24)

Resumiendo este primer punto de vista: nuestra inteligencia es egoísta y disolvente de nuestra inclinación a los demás. La religión es una defensa: "Envisagée de ce premier point de vue, la religion est donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence". (25)

El segundo factor que determina el nacimiento de la religión frente al poder disolvente de la inteligencia, es el pensamiento de la inevitable disolución individual corporal: la muerte.

(23) BERGSON.: Les deux sources, p. 124.

(24) BERGSON.: Idem, p. 196.

(25) BERGSON.: Idem, p. 127

La convicción de la muerte en el hombre, paraliza la vida: "Constatant que tout ce qui vit autour de lui finit par mourir, il est convaincu qu'il mourra lui-même. La nature, en le dotant d'intelligence, devait bon gré mal gré l'amener à cette conviction. Mais cette conviction vient se mettre en travers du mouvement de la nature. Si l'élan de vie, détourne tous les autres vivants - de la représentation de la mort, la pensée de la mort - doit ralentir chez l'homme le mouvement de la vie". (26)

De aquí vendrá la defensa correspondiente que se plasma en la explicación de la inmortalidad. Nada hay en el - cuerpo que nos invite a creer que después de la muerte ha de subsistir. Pero si nosotros comenzamos por plantear en principio que alguna cosa debe subsistir, ésta será evidentemente el cuerpo y no otra cosa, porque el cuerpo que se toca todavía está presente, queda inmóvil y no tarda - en corromperse, mientras que su principio de vida ha de - refugiarse, no importa dónde y permanecer viviente.

La idea de que el hombre sobrevive en estado de sombra o de fantasma es pues natural. Ella ha debido preceder a la idea más refinada de un principio que animaría - el cuerpo a manera de soplo; este soplo (ánimos) es poco a poco espiritualizado en alma.

Es verdad que el fantasma del cuerpo parece incapaz, por él mismo, de ejercer una presión sobre los sucesos humanos y que sin embargo es necesario que la ejerza ya -

que es la exigencia de una acción continuada la que ha hecho creer en la supervivencia.

En resumen: "Envisagée de ce second point de vue, la religion est une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort". (27)

El tercer factor es la creencia que nace frente al miedo.

En el origen de las creencias, hay una reacción defensiva de la naturaleza contra un desaliento que tendría su origen en la inteligencia. Esta reacción suscita en el ser mismo de la inteligencia, imágenes e ideas que intentan llevar al fracaso la representación deprimiente o que la impiden actualizarse.

Surgen entidades que no tienen necesidad de ser personalidades completas: les es suficiente tener intenciones, o incluso coincidir con ellas. Creencia significa pues esencialmente confianza; su origen no es el miedo sino una seguridad contra el miedo. (28)

La inteligencia hace ver los peligros de la vida, las amenazas de dolor, muerte, enfermedad, calamidad... y saca de ello una conclusión oprimiente que la misma naturaleza contrarresta con la confianza en seres superiores que nos defiendan de esos peligros. Esos seres no es menester que sean personas, sino algo antropomórfico, es decir, que tenga conciencia del peligro por donde pasa -

(27) BERGSON.: Les deux sources, p. 137.

(28) BERGSON.: Idem. p. 159.

el hombre y pueda apartárselo.

Posteriormente esos seres y fuerzas que resisten al mal ayudando al hombre se van personificando en un ser único, Dios; pero antes de llegar ahí, el principio ha sido mucho más modesto. Y ese dios es en un principio también, la encarnación de la fuerza moral de donde nace la resistencia, la venganza. Tiende a tomar la forma humana y esto es algo natural.

Pero si la mitología es un producto de la naturaleza, es ya más tardía, como las flores en las plantas; el principio es la defensa al miedo y al peligro.

De lo dicho se sigue que el temor entra en la religión primitiva, pero la religión no es primariamente eso. Una teoría ya antigua hacía nacer la religión del terror que la naturaleza nos inspira: *primus in orbe deos fecit timor*. La emoción que al hombre le inspira la naturaleza, - está ciertamente en el origen de las religiones. Pero la religión es menos un temor que una reacción contra el temor y no es en seguida creencia en los dioses.... (29)

En definitiva, la inteligencia da luz sobre algunos - problemas del hombre; pero el campo de la inteligencia es estrecho. ¿Qué hará la inteligencia con el resto donde no llega? Constatar su ignorancia; con lo cual el hombre se sentiría perdido.

Pero el instinto vigila, y al conocimiento de la inteligencia añade la creencia en los poderes que ayudan al -

(29) BERGSON.: Les deux sources, p. 160.

hombre. En definitiva estos poderes maravillosos se deben al interés vital: "Mais dès que nous les tenons, nous voyons comment elles s'expliquent par le jeu combiné de l'intelligence et de l'instinct, comment elles ont dû répondre à un intérêt vital". (30)

Sigamos investigando el fundamento de las creencias religiosas. No es cierto que las creencias religiosas no aparezcan más que cuando el hombre ha adquirido un cierto grado de desarrollo intelectual. En todas las razas y sociedades por primitivas que sean, hay nociones sobre la esencia y origen misterioso del mundo. A todo hombre anima un sentimiento religioso que se revela en ocasiones - incluso en aquellos hombres que parecen más desprovistos de él.

En general, ha habido dos hipótesis, según una, el sentimiento religioso ha resultado de una creación especial, según la otra, dicho sentimiento nace por evolución.

Hemos visto ya cómo Bergson desecha la primera y defiende la segunda. Además la solución primera deja el problema resuelto sí, pero cerrado a toda investigación y evolución y determinado a priori. No es científica esa solución.

Según la teoría evolucionista se plantearán las cuestiones siguientes: ¿a qué circunstancias debe referirse el origen del sentimiento religioso?. Si se considera el sentimiento religioso como resultado de la acción recíproca del organismo sobre el medio, debemos pensar que hay fenó

(30) BERGSON.: Les deux sources, p. 171.

menos de tales condiciones que han determinado la producción de dicho sentimiento; y por tanto este es tan normal como cualquier otro. Además, si es cierto, como lo supone la hipótesis del desarrollo de una forma inferior en otra superior, que el fin a que tienden directa o indirectamente los cambios progresivos debe ser la adaptación a todas las necesidades de la existencia, debemos también concluir que el sentimiento religioso contribuye de algún modo al bienestar de la humanidad. (31)

Dentro de la hipótesis evolucionista, hay divergencia entre Spencer y Bergson.

Veamos la postura de Spencer. Piensa Spencer que dejando a un lado el código moral que acompaña a toda religión y que en todas no es sino un producto suplementario, una creencia religiosa puede definirse como una teoría a priori del universo. (32)

Y piensa también Spencer que la existencia de lo absoluto es un dato indeleble de la conciencia y que ese dato es el origen de la creencia. "Aunque no podamos conocer lo absoluto, de ningún modo y en ningún grado, si se toma la palabra conocer en su sentido estricto, vemos, sin embargo, que la existencia positiva de lo absoluto es un dato necesario de la conciencia, indeleble además, mientras ésta dura; y que, por tanto, la creencia que tiene su fundamento en ese dato nos debe ser más evidente que todas las demás". (33)

(31) SPENCER.: Primeros principios, p. 21-22.

(32) SPENCER.: Idem. p. 44.

(33) SPENCER.: Idem. p. 90-91.

Y más adelante "esa idea de un poder incomprensible, - que llamamos omnipotente porque somos incapaces de fijar sus límites. es precisamente lo que sirve de base a toda religión". (34)

No es que Bergson niegue estas ideas de Spencer, sino su planteamiento; es cierto que toda religión lleva consigo una explicación sobre el origen del mundo y una conciencia de un ser absoluto; pero esta es una explicación a priori de la religión. Habría que preguntar a Spencer - como lo hace Bergson de dónde nacen esos dos factores que él pone como origen de la creencia y mientras Spencer les da como datos a priori e incuestionables de toda religión, Bergson desciende más profundo, sin negarles niensa que - esos dos datos son efecto de algo más original como es la defensa que el instinto le pone ante la repetida presentación por la inteligencia de los peligros de la naturaleza y de la propia disolución del yo.

Luego esos dos factores que pone Spencer en el origen de la religión son esenciales sí, pero derivados no originales. Ya vimos hace un momento cómo Bergson explicaba el origen de la idea de Dios. Peca pues Spencer de algo que él achacaba a la teoría creacionista: explicar algo a priori.

Con ello vemos el origen vital de la religión y es que el hombre quiere vivir una vida segura y continuada. Este elemento vital se da en todas las religiones; cuando éstas evolucionan, hay formas más perfectas de planteamien-

(34) SPENCER.: Primeros principios, p. 91.

to y de vivencia, pero el fondo es idéntico. La misión de la religión, con esa llamada al mundo trascendente, es la de impedir a los hombres absorberse completamente en lo relativo y en lo inmediato, y de revelarles la existencia de algo superior, frente a la caducidad de las cosas sensibles.

Con esto concluimos que la religión tiene un origen vital: "la vérité est que la religion, étant coextensive à notre espèce, doit tenir à notre structure". (35)

Por ser seres vivientes y tener que crecer sin querer alcanzar el absoluto, la religión es estructural a nuestra especie como medio de salvaguardarnos de lo relativo y como guía en la búsqueda de lo absoluto. Esta es la posición inexpugnable de la religión frente a la ciencia que socava a veces ciertas posiciones religiosas donde el hombre se apoya, pero lo que hace es purificar los motivos religiosos pero no cambiar la estructura de la conciencia del hombre que pide lo absoluto sin poder conseguirlo nunca mientras sea un ser que crezca.

Todo ello nos lleva de nuevo a pensar que el "elan" vital es la causa última de la fabulación y de la religión: por debajo de la necesidad de estabilidad que la vida manifiesta en este dar vueltas para la conservación de una especie, hay una exigencia de movimiento que avanza, de un resto crecimiento, de un "elan" vital. (36)

Este "elan" vital tiene una continuidad de evolución -

(35) BERGSON.: Les deux sources, p. 185.

(36) BERGSON.: Idem. p. 115.

-99-

que va desde la evolución creadora de las especies al -
"elan" vital espiritual de los místicos.

II PARTE

=====

EL FUNDAMENTO PSICOLOGICO

=====

CAPITULO IV: LA CONCIENCIA, PREPARACION DE LA LIBERTAD

1) LA CONCIENCIA COMO ADAPTACION A LA VIDA

a) Definición de la conciencia.

En principio, la conciencia es coextensiva a la vida:
"en principe, la conscience est coextensive à la vie". (1)

En la evolución de la vida, todo pasa como si una larga corriente de conciencia atravesara la materia cargándola de una serie de virtualidades que se interpenetran. Esa corriente ha arrebatado a la materia llevándola a la organización, pero su movimiento ha sido detenido y dividido. (2)

A medida que esa corriente creadora encuentra menos resistencias, tiene un mayor poder creador, mayor libertad. Caben por consiguiente muy diversos grados. Pero lo que a primera vista aparece es la apertura a todos los seres que aparecen en esa corriente de conciencia.

Antes de seguir adelante definamos la conciencia. La conciencia, plasmada en los seres vivientes, es la luz inmanente a la zona de acciones posibles o de actividad virtual, que rodea la acción ya cumplida por el ser viviente. Significa por tanto duda y elección. La corriente de conciencia es detenida por la materia.

Pero la conciencia organiza la materia en orden a la acción y a la libertad. Las virtualidades que trae la co-

(1) BERGSON.: L'énergie spirituelle, p. 8.

(2) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 182.

rriente creadora son múltiples, pero hay que elegir, puesto que la materia pone obstáculos a esas posibilidades.

La materia a su vez es condición de realización de esas virtualidades, las cuales sin la materia se quedarían reducidas a nada, pero el precio de realizar algunas, queda pagado con la renuncia a otras. Allí donde hay muchas acciones igualmente posibles diseñándose sin ninguna acción real (como en una deliberación que no termina), la conciencia es intensa. Allí donde la acción real es sólo la acción posible (como en la actividad sonámbula o automática), la conciencia parece o deviene mula. La representación y el conocimiento existen también en este último caso y también se encuentra en él un conjunto de movimientos sistematizados de los cuales el último está ya preferido en el primero; todos ellos brotarán de la conciencia en el choque con un obstáculo.

Así entonces podría definirse la conciencia del ser vivo como una diferencia entre la actividad virtual y la real: "On définirait la conscience de l'être vivant une différence arithmétique entre l'activité virtuelle et l'activité réelle. Elle mesure l'écart entre la représentation et l'action". (3)

De aquí se deduce que siendo la conciencia duda y elección, nuestra conciencia alcanza su vivacidad mayor, en los momentos de mayor crisis interior y en los momentos de mayor vacilación. En esos momentos nosotros dudamos entre dos o más partidos que tomar, de los cuales dependerá

(3) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 145.

nuestro futuro.

Si, pues, la conciencia significa elección, difícilmente la encontraremos en los organismos que no se mueven espontáneamente y que no tienen decisión que tomar: "Si en effet, conscience signifie choix, et si le rôle de la conscience est de se décider, il est douteux qu'on rencontre la conscience dans des organismes qui ne se meuvent pas spontanément et qui n'ont pas de décision à prendre". (4)

Este poder de elección y decisión, vemos que decrece en la vida animal. Descendiendo de arriba abajo, en la vida animal, nosotros vemos que se ejercita, aunque bajo una forma cada vez más vaga a medida que vamos descendiendo más, la facultad de elegir, es decir, la facultad de responder a una excitación determinada por movimientos más o menos imprevistos. (5)

Ciertamente, la conciencia puede abandonar la facultad de obrar y elegir, de la cual ella lleva el bosquejo; puede detenerse para obtener todo aquello que necesita, en vez de ir a buscar: es entonces cuando se presenta una existencia asegurada, tranquila, burguesa, pero entonces empieza el entorpecimiento que es el primer efecto de la inmovilidad; llegará pronto el amodorramiento definitivo, la inconsciencia.

Por eso, la conciencia, originalmente immanente a todo lo que vive, se adormece allí donde no hay movimiento espontáneo y se exalta cuando la vida se adosa en la actividad

(4) BERGSON.: L'énergie spirituelle, p. 10.

(5) BERGSON.: Idem, p. 9-10.

dad libre. Cada uno de nosotros ha podido verificar esta ley en sí mismo. ¿Qué sucede cuando una de nuestras acciones deja de ser espontánea para venir a ser automática?. Que la conciencia se retira. (6)

b) La conciencia está al servicio de la vida.

La conciencia está al servicio de la vida. Y dentro - de toda nuestra vida psíquica, sólo ilumina la parte de - nuestra historia que concierne a la acción útil; el resto permanece en la penumbra y esto, en vistas a hacer la mejor elección presente.

De todos los recuerdos pasados, la conciencia sólo traerá al presente aquellos que de alguna forma esclarezcan - la situación presente con vistas a una elección más acertada: "C'est dans cette partie éclairée de notre histoire que nous restons placés, en vertu de la loi fondamentale de la vie, qui est une loi d'action: de là la difficulté que nous éprouvons à concevoir des souvenirs qui se conserveraient dans l'ombre. (7)

La conciencia se alarga o se estrecha conforme a las - necesidades de la vida. Y más que explicar la cohesión de los estados internos, hay que aclarar el doble movimiento de contracción y expansión por el cual la conciencia restringe o alarga el desarrollo de su contenido.

Este movimiento que se debe a necesidades fundamentales de la vida; va del presente a la profundidad del pasado,

(6) BERGSON.: L'énergie spirituelle, p. 10-11.

(7) BERGSON.: Matière et mémoire, p. 167.

de la extensión espacial a la tensión espiritual y después, del pasado al presente, de la tensión a la extensión; idas y venidas incesantes por las cuales se persigue la espiritualización de la materia y la materialización del espíritu, tales son los movimientos de la conciencia; 'elán', pero no 'elán' dado de una vez para siempre, sino 'elán' que avanza y se repliega para avanzar de nuevo, 'elán' que no encuentra ningún camino trazado por donde ir, pero que le va dejando trazado detrás de él, por la elección actual de las acciones que realiza. (8)

El contenido de la conciencia al que antes se aludía, es mutable y varía lentamente: elementos antiguos son poco a poco eliminados y otros nuevos buscan introducirse. (9)

Ahora bien, este cambio no se hace sin choque, sin que las tendencias opuestas luchen por la conservación de unas y la exclusión de otras; por eso la armonía de la conciencia es más aparente que real. La conciencia está siempre pues en acción. Una conciencia desligada de la acción, tendría teóricamente que fijarse en todo el pasado y no elegir sólo parte de él: "une conscience qui, détachée de l'action, tiendrait ainsi sous son regard la totalité de son passé. n'aurait aucune raison pour se fixer sur une partie de ce passé plutôt que sur une autre". (10)

La conciencia retiene todo el pasado, pero usa de él según la conveniencia de la elección presente. Pero para

(8) DELHOMME, J.: Durée et vie chez Bergson, p. 142-143.

(9) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des moeurs, p. 84.

(10) BERGSON.: Matière et mémoire, p. 186.

traer los recuerdos convenientes, la conciencia es un resumen de una larga historia; instalada sobre la movilidad universal, la conciencia contrae en una visión casi instantánea una historia inmensamente larga, que se desarrolla alrededor de ella. Cuanto más intensa es la conciencia, más fuerte es esta tensión de su duración con relación a la de las cosas. (11)

2) LA CONCIENCIA COMO PASO A LA LIBERTAD

Todo el pasado que la conciencia acumula, se va quedando en mecanismos de movimientos automáticos que por ello mismo pierden la conciencia; pero eso no es un contravalor; la conciencia no puede dar su luz a todos los movimientos y tendencias que en ella se desarrollan y luchan; pero la manera que la conciencia tiene de incorporar y conservar las acciones útiles ya ejecutadas, es por medio de mecanismos automáticos que funcionan sin la intervención de la conciencia en orden a una mayor utilidad.

No es por consiguiente el automatismo un defecto, sino un ahorro de esfuerzo en orden a la mayor utilidad. ¿Qué diferencia habrá entonces entre esos movimientos automáticos y los movimientos libres, donde la conciencia pone su atención al máximo para una adecuada elección? . La diferencia está en que los movimientos libres nos presentan entre la acción exterior y la reacción voluntaria, una sensación efectiva intercalada. (12)

(11) BERGSON.: La pensée et le mouvant, p. 97.

(12) BERGSON.: Essai sur les données... p. 25.

Precisamente la intensidad de esta sensación afectiva, depende de la conciencia que tengamos de los movimientos automáticos-involuntarios que seguirían su curso mecánicamente si no fuéramos libres: "L'intensité des sensations affectives ne serait donc que la conscience que nous prenons des mouvements involontaires qui commencent, qui se dessinent en quelque sorte dans ces états, et qui auraient suivi leur libre cours si la nature eût fait de nous des automates, et non des êtres conscients": (13)

Este automatismo es el que parece que se mueve la conciencia es tal, para el que observa la vida interior desde fuera; pero la vida interior no se nos escapa absolutamente sino que depende de nosotros. Nuestra vida interior depende de nosotros hasta cierto punto; pero para un observador exterior no se distinguirá nada nuestra actividad de un automatismo absoluto. (14)

La misma percepción no es una actividad pasiva y mecánica, sino que en ella ponemos nosotros de alguna forma - la elección de algo que nos conviene y la conciencia actúa entonces como discernimiento práctico: "Percevoir consciemment signifie choisir, et la conscience consiste avant tout dans ce discernement pratique". (15)

Lo que sí es claro es que el móvil primario de la actividad de la conciencia es la utilidad; es muy difícil ir a las cosas mismas; esa es una conversión que la filosofía propone pero que es llevar la marcha contraria de

(13) BERGSON.: Essai sur les données... p. 26.

(14) BERGSON.: Idem. p. 113.

(15) BERGSON.: Matière et mémoire. p. 48.

nuestros mecanismos. Pero incluso en lo útil, la conciencia obedece a una presión, pero siempre yendo hacia un acto libre.

Mientras que en la acción útil la conciencia obedece a una posición exterior, natural o social, mientras que guía su acción sobre representaciones sensibles o intelectuales que aseguren su inserción en el medio, ella siempre va hacia un acto libre. (16)

La intensidad de la conciencia corresponde a la suma de actos libres. Y la tensión de duración de conciencia, mide el poder de su actividad libre.

(16) DELHOMME, J.: Durée et vie chez Bergson.

CAPITULO V. - LA LIBERTAD

1) LA INTERPENETRACION DE NUESTROS ESTADOS DE CONCIENCIA, PREPARA LA LIBERTAD, PERO NO LA DETERMINA. EL DETERMINISMO Y EL LIBRE ARBITRIO NO EXPLICAN LA LIBERTAD.

a) Análisis genético del determinismo.

Hemos visto que de los movimientos automáticos pasamos a los libres y que nuestra percepción juega un papel en orden a la elección y al acto libre. ¿Cuáles son los obstáculos para una realización del acto libre y cómo se llega a éste?. Nuestra percepción, que es pórtico de la libertad, no nos hace ver las cosas tal cual son: todas las cosas que percibimos tienen que pasar por el tamiz del espacio.

Corrientemente, percibimos por refracción a través del espacio; nuestro yo concreto y viviente se recubre de una costra exterior de hechos psicológicos claramente diseñados, separados los unos de los otros y por consiguiente - fijos. Hay que añadir que por la comodidad del lenguaje y la facilidad de las relaciones sociales. tenemos gran interés en no destruir esta costra y en admitir que ella dibuja exactamente la forma del objeto que recubre. (1)

Al ser tan fuerte esta envoltura. nuestras acciones ordinarias se inspiran menos en los sentimientos profundos que en las imágenes refractadas y solidificadas de nuestro yo. las cuales son reflejo y no realidad: "Nous dirons -

(1) BERGSON.: Essai sur les données, p. 126.

maintenant que nos actions journalières s'inspirent bien moins de nos sentiments eux-mêmes, infiniment mobiles que des images invariables aux-quelles ces sentiments adhèrent". (2)

Nuestras acciones diarias en su mayoría se van acoplando y gracias a la solidificación, en nuestra memoria, de ciertas sensaciones, de ciertos sentimientos y de ciertas ideas, las impresiones venidas de fuera provocan por nuestra parte movimientos que, conscientes e incluso inteligentes, se parecen a actos reflejos. Es a estas acciones a las que se aplica la teoría asociacionista; pero estas acciones numerosas son insignificantes para la mayoría. - Su función es constituir, reunidas todas, el sustrato de nuestra actividad libre y juegan frente a esa actividad libre, el mismo papel que nuestras funciones orgánicas - juegan con relación al conjunto de nuestra vida consciente. (3)

Según esto, la mayoría de nuestra actividad recae sobre esta zona de acciones, siendo así las acciones libres, raras y poco numerosas. La razón de esto está en - que nuestra vida exterior y social, suele tener más importancia que nuestra existencia interior e individual: "La raison en est que notre vie extérieure et pour ainsi dire sociale a plus d'importance pratique pour nous que notre existence intérieure et individuelle". (4)

Por eso Bergson está de acuerdo en algo con el determi

(2) BERGSON.: Essai sur les données, p. 126.

(3) BERGSON.: Idem. p. 127.

(4) BERGSON.: Idem. p. 97.

nismo y es en que frecuentemente abdicamos de nuestra libertad en las circunstancias más graves y que por inercia o flojedad dejamos que se cumpla este proceso, cuando nuestra personalidad toda entera debiera vibrar.

Cuando nuestros amigos están de acuerdo en aconsejarnos un acto importante, los sentimientos que ellos expresan con tanta insistencia se posan en la superficie de nuestro yo y se solidifican a la manera de ideas de las que hablamos continuamente. (5)

De esta forma nuestros actos poco libres van formando una costra que recubre nuestros más originales y personales sentimientos. Pensamos que obramos libremente y es solamente más tarde, al reflexionar, cuando reconocemos nuestro error.

Mirando sobre nuestra persona, podemos ver varias capas o sustratos de hechos de conciencia, hasta llegar a las tendencias más profundas y originales. Veámoslas.

En primer lugar se ven echando una mirada teórica y científica, claro está- como en una costra solidificada en la superficie, todas las percepciones que le llegan al yo, desde el mundo material. Estas percepciones son netas, distintas, yuxtapuestas o que se pueden yuxtaponer unas a otras; ellas buscan agruparse en objetos.

En segundo lugar, se perciben los recuerdos más o menos adheridos a estas percepciones y que sirven para interpretarlas; estos recuerdos son como sacados del fondo de mi

(5) BERGSON.: Essai sur les données. n. 127.



persona y llevados a la periferia por las percepciones - que se les parecen; ellos están sobre el yo, sin ser absolutamente el yo mismo.

Y por último están las tendencias, los hábitos motores y una multitud de acciones virtuales más o menos sólidamente ligados a estas percepciones y a estos recuerdos. - Todos estos elementos parecen distintos del yo y distintos unos de otros. Orientados de dentro afuera, constituyen , juntos, la superficie de una esfera que tiende a - alargarse y a perderse en el mundo exterior. (6)

b) Crítica de los diversos determinismos.

Bergson ha dado parte de razón al determinismo, pero no toda. Bergson sigue manteniendo la libertad a pesar de - que la mayoría de nuestros actos no lo sean. De todas formas, en la libertad hay grados, conforme a la inmediatez de nuestros actos respecto al yo profundo; por eso todo - acto humano tiene algo de libertad. Bergson rechaza el de terminismo.

Veamos cómo va rechazando Bergson tres tipos de determinismo: el del presente, el del pasado y el del porvenir.

En primer lugar, rechaza el determinismo del presente. En nosotros pueden influir las cosas y las voluntades ajenas, pero nosotros podemos querer por querer: "Nous subissons parfois d'une manière irrésistible l'influence d'une volonté étrangère. Mais ne nous ferait-il pas tout aussi bien comprendre comment notre propre volonté est capable de vouloir pour vouloir, et de laisser ensuite l'acte -

(6) BERGSON.: La pensée et le mouvant, p. 182.

accompli s'expliquer par des antécédents dont il a été - la cause?". (7)

En segundo lugar, nuestra vida pasada condiciona de alguna manera, pero no necesariamente nuestra vida actual: "Notre vie psychologique passée, tout entière, conditionne notre état présent, sans le déterminer d'une manière - nécessaire: tout entière aussi elle se révèle dans notre caractère, quoique aucun des états passés ne se manifeste dans le caractère explicitement". (8)

En tercer lugar, hay que rechazar el determinismo del porvenir; éste se ha basado en la analogía entre el porvenir del universo material y el del consciente y voluntario; pero no existe tal analogía: "C'est que l'avenir de l'univers matériel, quoique contemporain de l'avenir d'un être conscient, n'a aucune analogie avec lui". (9)

Según esto los actos libres son raros. No es lo mismo acto voluntario que acto libre: aquél es más frecuente - que éste. Renouvier ha hablado de estos actos voluntarios comparables a movimientos reflejos y ha restringido la libertad a los momentos de crisis. Pero Renouvier no parece haberse dado cuenta que los procesos de nuestra actividad libre de alguna forma están contenidos en todos los momentos de nuestra duración, en las profundidades oscuras de la conciencia e incluso que el sentimiento mismo de la duración viene de allí y que es en esta duración heterogénea e indistinta donde evoluciona nuestro yo. Para él, los -

(7) BERGSON.: Essai sur les données, p. 118-119.

(8) BERGSON.: Matière et mémoire, p. 164.

(9) BERGSON.: Essai sur les données, p. 145.

actos libres sólo se dan en los momentos de crisis moral.

El estudio incluso profundizado de una acción libre - dada, no dejará claro el problema de la libertad. Es la - serie toda entera de nuestros actos heterogéneos de conciencia la que es necesario considerar. En otros términos: es en un análisis atento de la idea de duración donde se debe buscar la clave del problema. (10)

c) Crítica del libre arbitrio.

Hemos visto que Bergson no está de acuerdo con ninguna clase de determinismo; piensa que sin negar la influencia de ciertos factores y que sin ser siempre libres, podemos querer por querer.

Pero también rechaza Bergson la postura contraria que ha predominado en la filosofía más tradicional. Y es la - que se conoce con el nombre de libre arbitrio. Esta postura piensa que nos enfrentamos ante dos o más decisiones y que podemos igualmente elegir una u otra según las razones que nos sirvan de juicio valorativo.

Pero hay aquí un engaño según Bergson; en el libre arbitrio, no nos enfrentamos frente a dos tendencias opuestas, sino delante de representaciones simbólicas diferentes, frente a las que un yo se desenvuelve hasta llegar - al acto libre: "Il demeurerait d'ailleurs entendu que ce - sont là des représentations symboliques qu'en réalité il n'y a pas deux tendances, ni même deux directions, mais - bien un moi que vit et se développe par l'effet de ces -

(10) BERGSON.: Essai sur les données, p. 178.

hésitations mêmes, jusqu'à ce que l'action libre s'en détache à la manière d'un fruit trop mûr". (11)

Las direcciones opuestas en el libre albedrío las vemos mecánicamente y por abstracción de la actividad continua y viva del yo. Sólo hay una única dirección y marcha del espíritu con sus titubeos y dudas, pero no dos - marchas diferentes de la cual una se impone: "Bref, à l'activité continue et vivante de ce moi où nous avons discerné, par abstraction seulement, deux directions opposées, on substitue ces directions elles-mêmes, transformées en choses inertes, indifférentes, et qui attendent - notre choix". (12)

Lo que sí es cierto es que hay dos maneras de conocer a un individuo para prever lo que hará libremente: una - dinámica, que consistiría en experimentar en sí mismo - esos estados de conciencia y otra estática por la cual, - la conciencia misma de estados quedaría sustituida por su imagen o mejor, por su símbolo intelectual, es decir, por su idea. Se les imaginaría, pues, en lugar de reproducirlos. (13)

b) La libertad como evolución hacia la decisión.

La libertad no es para Bergson el libre arbitrio ni - una oscilación entre posibilidades, sino una evolución - hasta la decisión.

Los deterministas creen que el acto libre corresponde absolutamente a sus antecedentes: los que defienden el -

(11) BERGSON.: Essai sur les données, p. 132.

(12) BERGSON.: Idem, p. 133.

(13) BERGSON.: Idem, p. 140.

libre arbitrio suponen que estos mismos antecedentes pueden abocar a muchos actos igualmente posibles entre los -
cuales nos tenemos que decidir recalcando que ninguna parte tiene peso mayor a la hora de decidir: todos son igual para la persona que decide; pero así su condición se hace incomprensible. El motivo de la decisión es un fiat arbitrario. Si las dos partes son iguales ¿por qué se elige una de ellas?.

El error es algo que está más profundo y es una concepción común al determinismo y al libre arbitrio y es la -
condición de una posibilidad preexistente: Las partes no son decisiones anticipadas, sino sólo direcciones que el espíritu puede tomar, sentimientos que van acrecentando -
tal decisión; es esta evolución psicológica la que permite la duda entre las partes opuestas para llegar a la decisión.

La deliberación no es una oscilación, sino un progreso dinámico, donde los motivos están en continuo devenir. La decisión es pues una maduración progresiva y gradual.

Esta maduración es una armonización de todos los elementos de la experiencia pasada todas las tendencias..... que caracterizan una personalidad y que Bergson llama "duración"; así nuestra personalidad se concentra en un punto. Nuestra vida psicológica condiciona nuestro estado -
presente, pues (contra el libre arbitrio), sin determinarle de manera necesario (contra el determinismo). El acto no se deduce del conjunto de condiciones como la conclusión de un silogismo de sus premisas, sino que es una -

creación a partir de estos elementos. (14)

2) LA UNIDAD E INTERPENETRACION DE NUESTROS ESTADOS DE CONCIENCIA, PREPARACION DEL ACTO LIBRE.

Visto en conjunto el camino que nos lleva a la libertad que es un conjunto dinámico donde se interpenetran vitalmente nuestros estados de conciencia, analicémosle detenidamente.

Nuestro carácter tanto psicológico como moral, es un resumen de todo lo pasado: "Mais, en y regardant de près, on verrait que nos souvenirs forment une chaîne du même genre, et que notre caractère, toujours présent à toutes nos décisions, est bien la synthèse actuelle de tous nos états passés." (15)

Siempre que se da algo en nuestra conciencia se da en ello una conexión lógica o causal de aquello que se presenta con aquello que precede y también con aquello que sigue: "Aux données immédiates et présentes de nos sens nous mêlons mille et mille détails de notre expérience passée." (16)

Cuanto más conciencia tenemos de nuestro progreso en la duración, más sentimos que la partes de nuestro ser entran las unas en las otras y nuestra personalidad toda entera se concentra en un punto. (17)

De esta forma llega a tal unidad nuestra vida psicoló-

(14) MOSSÉ-BASTIDE, R.M.: Bergson et Plotin, p. 302-304.

(15) BERGSON.: Matière et mémoire, p. 162.

(16) BERGSON.: Idem, p. 30.

(17) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 202.

gica, que unificada para vivir un hecho psicológico profundo, no hay entonces diferencia entre prever, ver y obrar: "Bref, dans la région des faits psychologiques profonds, il n'y a pas de différence sensible entre prévoir, voir et agir". (18)

Nuestros estados de conciencia se mezclan de tal manera que no se sabría decir si son uno o muchos, ni se puede examinarlos a tal motivo sin desmaterializarlos en seguida. La duración que ellos crean así es una duración cuyos momentos no constituyen multitud numérica; caracterizar estos momentos diciendo dónde terminan unos y dónde comienzan los otros será aún distinguirlos. Si cada uno de nosotros viviera una vida puramente individual y no hubiera ni sociedad ni lenguaje, nuestra conciencia cantaría sin esta forma indistinta la serie de estados internos. (19)

La acción se dará, después de que un estado psicológico haya tomado cuerpo en todo nuestro psiquismo y le vaya penetrando de su determinado matiz.

En primer lugar, un sentimiento nuevo, si es relativamente profundo, rompe la conciencia inmediata y da una tonalidad nueva al alma entera. Un amor violento, una melancolía profunda envuelven nuestra alma; y esto significa que miles de elementos diversos se funden y se penetran sin contornos precisos, dando una tonalidad específica al alma. Para que esto llegue a ocurrir verdaderamente se necesita que el sentimiento sea profundo. Pocos sentimien-

(18) BERGSON.: Essai sur les données. p. 149.

(19) BERGSON.: Idem. p. 102.

tos son capaces de atraer toda la actividad del alma en un sentido; los que son capaces de esto tienen cierta independencia y parece que son suficientes a ellos mismos. Tales son las alegrías y las tristezas profundas, las pasiones y las emociones estéticas. (20)

Cada sentimiento o emoción de estas va engrosando miles de sensaciones, sentimientos o ideas que les penetran; cada una de ellas es un estado único en su género, indefinible y parece que sería necesario revivir la vida de aquel que lo experimenta para captarle en su compleja originalidad. Pero ya en planos más inferiores, nuestros sentimientos y recuerdos suelen adosarse a una imagen que los coagula. Un choque brusco, una emoción violenta serán el suceso decisivo al cual ellos se ligarán. Y si este suceso en razón de su carácter repentino, se desprende del resto de nuestra historia, ellos le seguirán en el olvido. Se concibe pues que el olvido consecuente a un choque físico o moral, comorende los sucesos inmediatamente anteriores, lo cual es un fenómeno difícil de explicar en otras concepciones de la memoria. (21)

Bergson pone varios ejemplos de cómo un sentimiento va ganando en intensidad y a la vez acaparando todo el psiquismo.

En primer lugar la pasión. Un oscuro deseo se convierte poco a poco en pasión profunda. La pequeña intensidad de este deseo consiste, al principio, en que parece aislado y como extraño a todo el resto de la vida interna.

(20) BERGSON.: Essai sur les données. p. 6

(21) BERGSON.: Matière et mémoire. n. 191.

Pero, poco a poco, va penetrando un gran número de elementos psíquicos y les tiñe -por así decir- de su propio color; y he aquí que entonces, el punto de vista sobre el conjunto de las cosas, parece ahora haber cambiado... es como una nueva infancia. (22)

Este ejemplo es de orden psíquico, veamos un segundo - de orden moral: la piedad. La piedad consiste en primer lugar en ponerse en el lugar de los otros, en sentir su sufrimiento. Pero si no es más, como algunos lo han pretendido, nos inspiraría la idea de huir de los miserables más que acercarnos a ellos, puesto que el sufrimiento nos causa naturalmente horror.

Es posible que este sentimiento de horror se encuentre en el origen de la piedad; pero no tarda en adherirse un elemento nuevo que es la necesidad de ayudar a nuestros semejantes y de aliviar su sufrimiento.

¿Diremos con Rochefoucauld que esta pretendida simpatía es un cálculo, o una hábil previsión de los males futuros?. Quizá el temor entra de alguna manera en la compasión que los males ajenos nos inspiran; pero estas son - formas inferiores de piedad. La piedad verdadera consiste menos en tener el sufrimiento que en desearle; deseo - ligero que apenas querría verse realizado y que se forma sin embargo a pesar de sí mismo, como si la naturaleza cometiera alguna gran injusticia y sería necesario deshacerse de esa complicidad con ella.

La esencia de la piedad es una necesidad de humillarse.

(22) BERGSON.: Essai sur les données, p. 6.

una aspiración a descender. Esta aspiración dolorosa tiene por otra parte su encanto porque nos ensancha nuestra propia estima y hace que nosotros nos sintamos superiores a á los bienes sensibles en los que nuestro pensamiento - se detiene momentáneamente.

La intensidad creciente de la piedad consiste pues en un progreso cualitativo, en un paso del desagrado al miedo, del miedo a la simpatía y de la simpatía a la humildad. (23)

Finalmente Bergson pone otro ejemplo de la vida moral. También las nociones morales se compenetran. Veamos el ejemplo de la justicia. En primer lugar la justicia engloba la mayoría de las demás virtudes; en segundo lugar porque, a pesar de la gran riqueza de su contenido se traduce por fórmulas simples que todos entienden y que equivalen para todos y en tercer lugar porque encaja en las dos formas de obligación. (24)

Con todo lo dicho queda clara la unidad de la vida psicológica y moral. Un sentimiento, si tiene cierta profundidad, representa al alma entera: "Ces sentiments, pourvu qu'ils aient atteint une profondeur suffisante, sont éminemment le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux".

Esta interpenetración de estados en torno a un sentimiento profundo, al acaparar al alma entera, representa el acto libre que ha llegado como punto final de la evolución progresiva de ese sentimiento en el alma.

(23) BERGSON.: Essai sur les données, n. 14-15.

(24) BERGSON.: Les deux sources, p. 68.

ra el análisis del acto libre y de la facultad que es la libertad.

3) LA LIBERTAD: DEFINICION Y CARACTERES.

a) El acto libre:

Analicemos primero nuestro acto libre y veamos luego - la facultad: la libertad.

Al decir acto libre, queda descartado el que por tal - se entienda una acción caprichosa, irrazonable. Conducirse por capricho consiste en oscilar mecánicamente entre - dos o más partes ya terminadas y luego fijarse en una de ellas: esto no es haber madurado una situación interior, esto no es haber evolucionado; esto es, por paradójica que pueda parecer esta afirmación, haber plegado la voluntad a imitar el mecanismo de la inteligencia.

Por el contrario, una conducta verdaderamente nuestra, es aquella que busca no imitar a la inteligencia y que. - evolucionando, desemboca por vía de maduración gradual, - en actos que la inteligencia podrá analizar y resolver in definitamente en elementos inteligibles sin llegar a hacerlo completamente; el acto libre es incomparable a la - idea. y su "racionalidad" debe definirse por cierta incon mensurabilidad que permite encontrar toda la inteligibili dad que se quiera. (25)

El acto libre supone la elección de una de las persona lidades virtuales que existen en nuestro interior y que - por medio de una pasión, idea o sentimiento se despierta

una de ellas, y madurando llegará al acto libre. Cada uno de nosotros, echando una mirada retrospectiva sobre su historia, constatará que su personalidad de niño aunque indivisible, reunía en ella personas diversas que podían quedar fundidas estando en estado naciente: esta indecisión llena de promesas es uno de los encantos de la infancia. Pero las personalidades que se interpenetran entonces, se hacen incompatibles cuando crecen y como cada uno de nosotros no vive más que una sola vida, le es forzoso tomar una decisión. (26)

En ese progreso evolutivo, la tendencia o sentimiento van adueñándose de nosotros hasta llegar a la decisión - sin pensarla; de forma que nosotros pensamos y deliberamos cuando la decisión está ya tomada. Lo que hacemos entonces es explicar espacialmente - como lo hace la inteligencia - los motivos que se han penetrado vitalmente hasta el punto decisivo: "En nous interrogeant scrupuleusement - nous-mêmes, nous verrons qu'il nous arrive de peser des motifs de délibérer, alors que notre résolution est déjà prise. Une voix intérieure, à peine perceptible, murmure: Pourquoi cette délibération? tu en connais l'issue, et tu sais bien ce que tu vas faire". (27)

Más incluso: nuestras mejores decisiones son las que no se razonan. Cuando queremos saber en virtud de qué razón nosotros nos decidimos, nos encontramos que nos hemos decidido sin razón, quizá incluso contra la razón. Pero esta es precisamente, en algunos casos, la mejor de las -

(26) BERGSON.: L'évolution créatrice. p. 26.

(27) BERGSON.: Essai sur les données. p. 119.

razones. Y esta ausencia de razón tangible es tanto más sorprendente cuanto más profundamente libres somos.

En una palabra, nosotros somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera y la expresan con la misma semejanza que se encuentra a veces entre el artista y la obra. En vano se dirá que cedemos entonces a la influencia poderosa de nuestro carácter. (28)

2) Definición de la libertad.

Se llama libertad la relación del yo concreto al acto que aquél ejecuta. Esta relación es indefinible, precisamente porque nosotros somos libres. Se analiza, en efecto, una cosa, pero no la duración donde madura la libertad.

Si se obstina en analizarla, se transforma inconscientemente el progreso en cosa y la duración en extensión. - Por sólo pretender descomponer el tiempo concreto, los momentos de éste se desarrollen en espacio homogéneo; en lugar del hecho haciéndose, se pone el hecho cumplido y como se ha comenzado por fijar de alguna manera la actividad del yo, se ve la espontaneidad del yo resolverse en inercia y la libertad en necesidad. Esta es la razón de por qué toda definición de la libertad dará razón al determinismo. (29)

Veamos la naturaleza de la libertad: El yo y la libertad están íntimamente unidos. La libertad es la expresión del yo en su autenticidad, fidelidad a sí mismo, y pureza

(28) BERGSON.: Essai sur les données, p. 129.

(29) BERGSON.: Idem. p. 165.

de la duración.

El acto libre es como un volcán que corta la continuidad de la duración. Se ha dicho que los actos libres son estados de crisis porque son raros. Pero ellos son la triunfal manifestación del yo. El acto libre es una totalización del yo profundo y del yo superficial que no dura más que un instante y su efecto se va atenuando.

La libertad tal y como queda desarrollada en el "Essai sur les données" parece una libertad puramente psicológica, sin valor; se confunde con la espontaneidad, (espontaneidad no animal) la cual sería la mayor liberación; por eso la libertad se define aquí por el "elan" original que no halla trabas en su camino; no hay nada que afecte a valores o a intenciones. Es decir, no se ve en esta obra la libertad ética o espiritual; pero entendida en el anterior sentido, la libertad es máxima en el hombre, ya que si los demás vivientes están destinados a insertar en la materia la libertad, el psiquismo humano hace esto en el mayor grado.

La acción de la libertad es aquí una acción creadora y dinámica, superadora de la razón ya que la libertad no se conoce más que coincidiendo intuitivamente con ella, aunque esto no quiere decir que no sea racional. La libertad es esencialmente creadora, no se atiene sólo al mundo moral, sino al artístico, al místico, etc. aunque Bergson piensa que la libertad moral y espiritual son las más altas incluso en la misma escala vital. (30)

(30) BERTHELEMY-MADAULE.: Madeleine: Bergson et Teilhard de Chardin, p. 497 ss.

c) Caracteres de la libertad.

En primer lugar, como ya se ha mencionado, la libertad no es racional, sino supraracional. Bergson habla lo menos posible de la razón. En general él habla de "razones" y no de "razón". como justificación de una decisión ya tomada. Nuestra propia voluntad -ya lo hemos visto- es capaz de querer por querer. Estas razones o justificaciones pueden, como máximo, ser contemporáneas a la decisión e intentar explicarla, pero en realidad no son más que la decisión traduciéndose a razones y justificaciones. El acto libre no se justifica por razones que se puedan enumerar, sino por un conjunto grande de motivos que se pueden sentir. Es una especie de acuerdo entre el acto que hay que cumplir y el yo todo entero tomado en su duración. Tal acuerdo se experimenta cualitativamente y no se prueba más: de la misma manera que el artista enumera las razones de su obra, pero esta enumeración no será jamás completa. (31)

En segundo lugar, la libertad no tiene esencia, la crea. La verdadera libertad es creadora: es un dinamismo que proyecta y manifiesta ciertas tendencias permanentes del ser. Después de la ejecución de esas tendencias por medio de decisiones, el yo antiguo cambia en un yo nuevo sin que sea abolido todo lo antiguo; pero con cada decisión, el yo se compromete de nuevo totalmente y se crea a sí mismo rebasándose. Según esto, para Bergson no es la posibilidad la que precede a la existencia de las cosas.

(31) MOSSE-BASTIDE, R.M.: Bergson et Plotin, p. 299 ss.

sino al revés. La libertad así entendida es una libertad de creación total, sin relación ninguna al libre arbitrio. Esto se ve claramente en la forma de entender Bergson y Descartes, la libertad. La concepción cartesiana - de la libertad es opción; para Descartes se trata del libre arbitrio entre dos partes contrarias según el conocimiento que tenemos; es la libre opción que el hombre muy frecuentemente puede ejercer; para Bergson, en cambio, el acto libre es raro. (32)

En tercer lugar, la libertad bergsoniana -frente a Kant- no es un problema, es una experiencia. La libertad es algo vivo, a lo que no llegamos de una vez, sino que admite grados: "En ce sens, la liberté ne présente pas le caractère absolu que le spiritualisme lui prête quelque fois; elle admet des degrés". (33)

La libertad siendo el devenir mismo es incompatible - con la idea del bloque.

Veamos más detenidamente la concepción bergsoniana de la libertad frente a la posición kantiana. El punto de donde vienen todas las diferencias es la concepción del tiempo en uno y otro.

Para Bergson, el tiempo de los seres vivos es duración, para Kant el tiempo es un medio tan homogéneo como el espacio. Veamos las consecuencias de esto en orden al problema que nos ocupa: la libertad. Según Bergson, si el tiempo fuese paralelo al espacio, la casualidad opera

(32) MOSSE-BASTIDE, R.M.: Bergson et Plotin, p. 308 ss.

(33) BERGSON.: Essai sur les données, p. 125.

ría de la misma manera en el mundo interno y en el externo. De ahí que la libertad sea un hecho incomprensible.

Bergson lo ha percibido bien y ve que Kant cree en la libertad inquebrantablemente y que la eleva a la altura - de los noumenos, pero como ha confundido espacio y tiempo (duración), hace del yo real y libre que es extraño al es pacio, un yo igualmente exterior a la duración, inaccesible por tanto a nuestra facultad de conocer.

El noumeno, la cosa en sí, le parece a Bergson arbitraria y la libertad, tal y como Kant la plantea, inexistente.

Pero desde el punto de vista de una filosofía como la de Bergson, que tiene por criterio lo percibido, la cosa en sí no puede ser más que arbitraria puesto que su solo fundamento es, en el punto de partida, una necesidad lógica. De la misma manera, una libertad que no se percibe es para Bergson como si no existiera, mientras que para Kant hay otras maneras de garantizar más que una aprehensión directa.

Son dos filosofías bien distintas y sobre todo dos posiciones bien distintas frente a la libertad: para Bergson, la libertad es exigida por una experiencia psicológica, para Kant, por una experiencia ética.

¿Cuál es el verdadero rostro de la libertad, el imperativo categórico kantiano o la duración bergsoniana?. - Hay una heterogeneidad radical de aquello que Kant y Bergson llaman libertad. La libertad kantiana tiene como carácter, la imprevisibilidad del acto libre, pero la li-

bertad concebida por él no tiene un carácter moral.

Algo es común a los dos filósofos: fundar la libertad en la independencia de la necesidad.

El momento del libre arbitrio es rebasado en la realización del yo profundo para Bergson y en la "persona moral" para Kant. Si el libre arbitrio es otra cosa distinta que la posición de una ley moral y la conformidad con esta ley, nuestros actos no tienen sentido ético más que si tienen igualdad de posibilidades contrarias; pero la causalidad orgánica, de grados, la psicológica no tiene poder de contrarios.

Así la independencia del yo no es concebida igual por los dos autores desde que hay que definir esta independencia como poder de contrarios o sustitución de una causalidad viviente por una causalidad mecánica.

Si se trata del carácter positivo de la libertad, la divergencia crece: ley moral de una parte, duración psicológica de otra. Cuando Bergson dice: o la libertad es una mera palabra o es la misma causalidad psicológica. se opone directamente a Kant, para quien la noción de libertad es una contradicción en los términos porque toda psicología es temporal, empírica. La libertad es intemporal.

El libre arbitrio es necesario -en Kant- a la moral y la decisión intemporal estaría en contradicción con el poder de la buena voluntad en todo instante. Esta sería la más grave consecuencia de la libertad noumenal si no se considera que cada acto noumenal tiene un primer origen noumenal actual y permanente. Si el comienzo noumenal no

fuese un eterno presente, la decisión se haría destino, - mientras que si el noumeno no es una anticipación, la moral se encuentra liberada. Por el contrario, una libertad temporal a la manera de Bergson es una verdadera reducción del tiempo; pero el "fiat" que ella impone no parece indicar una concentración de la duración que es tangencial a una dimensión si no trascendental, al menos eterna, con una eternidad viviente, de la que el acto libre nos hace por un instante casarnos con el ritmo.

Para Bergson, el ejercicio de la libertad en la duración encuadra más en la creación artística que en la acción moral. Por el contrario para Kant, el "hecho moral" está claro, mientras que la dualidad del hombre y la separación del tiempo y eternidad es la que aparece menos clara. Hay pues que señalar el carácter estético de la libertad bergsoniana. (34)

4) EL YO PROFUNDO, ULTIMA RAZ DE NUESTROS ACTOS LIBRES

a) La libertad como manifestación del yo profundo.

A través de todo lo que se ha dicho sobre la libertad, aparece ésta como la manifestación al exterior de lo que es el yo profundo.

Se ha dicho también que este yo profundo aparece pocas veces, puesto que los actos libres que le manifiestan, - son muy escasos ya que necesitan un progreso en la duración vivida que llegará a culminar en un acto libre; ¿Por qué sucede eso? vivimos más bien de ordinario en una exte

(34) BARTHELEMY-MADAULE, M.: Bergson adversaire de Kant, p. 150.

rriorización que en una vivencia profunda de nuestro yo de lo cual emana la verdadera libertad; por eso, el acto libre es tan raro: "Mais les moments où nous nous pensais nous ainsi nous-mêmes sont rares, et c'est pourquoi nous sommes rarement libres. La plupart du temps, nous vivons extérieurement à nous-mêmes, nous n'apercevons de notre - de notre moi que son fantôme décoloré, ombre que la pure durée projette dans l'espace homogène". (35)

Nuestra existencia se desarrolla pues en el espacio más que en el tiempo; vivimos para el mundo exterior más que para nosotros; hablamos más que pensamos; nos dejamos hacer más bien que hacernos a nosotros mismos. De ahí que - nuestra vida sea dividida y vivamos en lo superficial.

Para encontrar el yo profundo es necesario un vigoroso esfuerzo de concentración y de análisis: "Mais la vérité est que nous apercevons ce moi toutes les fois que, par - un vigoureux effort de réflexion, nous détachons les yeux de l'ombre qui nous suit pour rentrer en nous-mêmes". (36)

Con este análisis, quedan aislados los hechos psicológicos internos y vivientes de su imagen que es refractada y solidificada en el espacio homogéneo.

Es decir, nuestras percepciones, sensaciones, emociones e ideas, se presentan en un doble aspecto: uno claro, preciso, pero impersonal; el otro confuso, infinitamente móvil e inexpresable porque el lenguaje no sabría captarle sin fijar la movilidad, ni adaptarle a su forma banal sin

(35) BERGSON.: Essai sur les données, p. 174.

(36) BERGSON.: Idem, p. 175.

hacerle caer en el dominio común.

En este análisis y concentración, a medida que pensamos más y razonamos más lo que hacemos, más y mejor nos hacemos a nosotros mismos en nuestro yo. Se dice con razón - que aquello que nosotros hacemos depende de lo que somos; pero es necesario añadir que también somos, en una cierta medida, lo que hacemos y que nosotros nos creamos continuamente a nosotros mismos.

Esta creación de sí mismo por sí mismo es más completa que la que se hace al razonar sobre lo que se hace. (37)

Es en el interior de nosotros mismos donde más nos sentimos interiores y libres. Buscamos en lo profundo de nosotros mismos, el punto donde nos sentimos más interiores a nuestra propia vida. Y es en la pura duración donde nosotros nos encontramos; una duración donde el pasado siempre en marcha se engrosa sin cesar de un presente absolutamente nuevo.

Pero al mismo tiempo, sentimos llegar hasta su límite extremo, el resorte de nuestra voluntad. Es necesario que por una contracción violenta de nuestra personalidad sobre ella misma recojamos nuestro pasado que se oculta, - para ponerle, compacto e indiviso en un presente que el - creará introduciéndose en él.

Son raros los momentos en los que nos recobramos a nosotros mismos en este punto. Son los momentos de verdadera libertad. (38)

(37) BERGSON.: L'évolution créatrice. p. 7.

(38) BERGSON.: Idem. p. 201.

Estos momentos son únicos en nuestra existencia. marcan nuestra vida definitivamente y no se pueden repetir como no se repiten las fases de la historia de un pueblo. - Estos momentos en los que más profundizamos y más cerca estamos de nuestro yo, son los momentos más originales y más nuestros.

A medida que se profundiza, a medida que el yo vuelve a ser él mismo, también en esa medida los estados de conciencia cesan de juxtaponerse para penetrarse, se funden y se ponen unos en colaboración con los otros. Así cada uno de nosotros tiene su propia manera de amar y de odiar y este amor y odio reflejan su personalidad toda entera.

De esta personalidad original es de donde brotan las decisiones y el acto libre: "C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental". (39)

En una palabra, si se llama libre todo acto que emana del yo, y solamente del yo, el acto que lleva la marca de nuestra persona es verdaderamente libre, puesto que será solo nuestro yo quien lo reivindique.

b) Conexión entre libertad y "elan" vital.

Veamos la conexión de nuestra libertad con el "elan" vital.

En primer lugar, ser libre para cada uno de nosotros - es agotar nuestra porción de "elan" vital: "Être libre -

(39) BERGSON: Essai sur les données, p. 125-126.

pour chacun d'entre nous, c'est épuiser la totalité des -
virtualités contenues dans la parcelle d'élan vital qui -
a été dévolue à chacun d'entre nous". (40)

Según eso, la libertad tiene su fuerza immanente en -
el impulso vital, que luego se planea en obras de arte,
poesía, mística....

En segundo lugar, la libertad tendrá mayor energía -
cuando actúa en unión con otras voluntades, siguiendo así
el principio general de la fuerza vital que al esparcirse
en individuos, pierde su fuerza explosiva. Si es condición
indispensable que se ha de distribuir en individuos, esa
fuerza de desintegración, queda compensada en la escala -
evolutiva humana por la unión de voluntades en un fin co-
mún. La libertad así, tendrá más energía y estará más en
conexión con el impulso vital, el cual es fuerza unitaria
en su principio: "La liberté est la grande source d'éner-
gie, à condition toutefois que les volontés individuelles
se règlent méthodiquement sur une fin commune". (41)

En tercer lugar, la libertad es fuente de energía de -
la vida moral. La necesidad es la ley aparente de todo -
aquello que es un estado o conexión de estados. Pero ni -
un estado ni una conexión de estados se explican a sí mis-
mos; al contrario, la acción se basta y explica el estado.
Esta acción que es siempre espontaneidad, llega a ser li-
bertad cuando, haciéndose reflexión, adquiere su más alto
grado de poder.

(40) POLIN. R.: Henri Bergson et le mal, p. 30.

(41) BERGSON.: Écrits et paroles, p. 473.

La naturaleza se presenta así como una ascensión hacia la vida moral. "Preparar personas". tal es el sentido del trabajo profundo que se produce en las cosas. La libertad tal y como nosotros la encontramos en el hombre; es un doble poder de expansión y de reflexión: de expansión en - tanto que es espontaneidad; de concentración en tanto que implica una reflexión del espíritu replegado sobre sí mismo. (42)

¿Cómo se plasma esa libertad -descrita hasta ahora en el plano psicológico- en realizaciones éticas?

Bergson, como ya hemos visto, trata el tema de la libertad a nivel psicológico y vital. En su obra ética "Les - deux sources", no está explícitamente mencionado el tema de la libertad. sin embargo, el tema de la liberación es fundamental. Veámoslo.

Si la libertad tiene primariamente un sentido vital, de sentir el poder creador y la corriente de conciencia en su más pura esencia, primariamente no apunta este sentido a un concepto ético donde la voluntad e intención individuales juegan un partido indispensable. La libertad es una - liberación; liberación de la materia con todas las resistencias que ésta lleva consigo.

Según la diversa escala de los seres vivientes así se- rá la liberación; cuando el poder vital triunfa de la materia, hay una liberación. Sólo en el hombre se puede hablar de libertad.

Y ¿qué implica esa libertad en el sentido de liberación

(42) BERGSON.: Ecrits et paroles, p. 271.

que tiene en los demás vivientes? En el hombre significa liberarse de las presiones con que la vida, en su alto nivel humano le amarra: así, la liberación de la posesión, de los imperativos sociales, de la ambición.... que le - aprisionan y no le dejan en la libertad de su yo. Se trata de liberar la voluntad, la cual se conmueve por presión y por emoción creadora.

La moral cerrada, los imperativos sociales, provocan - los hábitos. La moral abierta provoca la apertura personal; la moral que toma su punto de partida en el llamamiento de una gran personalidad, libera las fuerzas voluntarias a nivel del "yo profundo".

Un alma liberada libera a su vez a las otras almas: el deseo de parecerse llega a ser una verdadera participación. La libertad se propaga como un fuego de alma a alma.

Por esta llamada, la voluntad es puesta en marcha y - con ella la fuerza de creación. Decir creación es decir - libertad. La emoción creadora conduce al acto, a la acción, y es por esto por lo que la emoción está en la fuente de la génesis de la moral.

Ninguna especulación creará una obligación. El sentimiento de liberación consiste en una ruptura con lo utilitario. La analogía con el acto libre en "Essai sur les données", es evidente: la ruptura con lo utilitario, lo social, los honores, es análoga a la ruptura con las capas superficiales del yo.

La liberación de "Les deux sources" ha dilatado el acto libre de "Essai sur les données": marca el camino de la - humanidad y de la historia, y lleva apertura a la moral -

y dinamismo a la religión. El criterio de la liberación es el paso del individuo en sus obras, pero también en su participación, al acto divino de Dios, de santos, de héroes. (43)

En resumen: hemos visto que Bergson aporta la demostración de que el absoluto está, en cierta medida, en nosotros. Se trata de alcanzar el ser más profunda y completamente en nosotros mismos. Este hallazgo se manifiesta en una plenitud y en una sobreabundancia de energía espiritual.

En vano los hombres luchan por la posesión y la supremacía que son sombras persiguiendo sombras. Nada de eso puede satisfacer la avidez de los hombres que han perdido el secreto de la alegría.

La vuelta a sí mismo, lejos de ser un aislamiento, es una superación de sí mismo. Cuando nosotros nos desprendemos libremente de las cosas, es cuando dejamos la imagen depauperada de nuestro yo: el fondo de la conciencia, al que llegamos en ese desprendimiento, es amor, alegría, fecundidad imprevisible, correspondencia universal. (44)

(43) BARTHELEMY-MADAULE, M : Bergson adversaire de Kant, p. 123 ss.

(44) MAVIT, H. : Bergson et l'existence créatrice, p.143 ss.

CAPITULO VI: ORIGEN INSTINTIVO DE LA OBLIGACION

1) NATURALEZA INSTINTIVA DE LA OBLIGACION EN BERGSON

a) La obligación es la necesidad en el ser libre

Hemos visto la libertad, en sus diversos aspectos y - sobre todo como fuente de vida moral. La libertad es creación y a la vez liberación psicológica y ética de la persona. La libertad es la fuerza y génesis de la vida moral.

Pero si en la moral juega un papel decisivo la obligación, ¿de dónde viene esta obligación y cómo se compagina con la libertad? ¿No parece que están en contradicción? ¿Cómo se armonizan?. Por otra parte, la obligación que parece llevar consigo una coacción o compulsión, sólo se da en el hombre que es el que tiene libertad. ¿Cómo armonizar ambas cosas en un solo ser que es el hombre?. He aquí el tema del presente capítulo.

a) Empecemos primero por encuadrar la obligación en el contexto general de los fenómenos de la vida; desde este punto de vista la obligación es una necesidad. Los elementos que componen un organismo se pliegan unos a otros en disciplina rigurosa, pero no se puede decir que ellos se sientan obligados ni que se sientan sometidos a un instinto social. Aunque un organismo lleve a ser de algún modo una pequeña sociedad como la colmena o el hormiguero, sigue siendo verdadero organismo cuyos elementos están unidos entre sí por invisibles lazos; y el instinto social de la hormiga, -es decir: la fuerza en virtud de la cual la hormiga-obrera ejecuta el trabajo para el cual ella es

tá predestinada por su estructura- no puede diferir radicalmente de la causa, sea cual sea, en virtud de la cual cada tejido, cada célula de un cuerpo viviente funciona - para el mayor bien del conjunto. Tanto en un caso como en otro, no hay propiamente obligación, sino necesidad.

Pero esta necesidad la percibimos con claridad no real, sino virtual, en el fondo de la obligación moral. Un ser no se siente obligado más que si es libre; y cada obligación tomada a parte implica la libertad.

Pero es necesario que haya obligaciones; y cuanto más bajamos de estas obligaciones particulares que están en la superficie, a la obligación en general o el todo de la obligación que está en la base, más nos parece la obligación como la forma misma que la necesidad toma en el dominio de la vida cuando ella exige para realizar ciertos fines, la inteligencia, las decisiones y por consiguiente - la libertad. (1)

En una palabra, en el organismo, las células y en las sociedades animales los individuos, trabajan por la necesidad del "bien común". Esa necesidad es la obligación en la sociedad de seres libres. La obligación es la forma que toma la necesidad en el dominio de la vida libre.

Esta necesidad que se manifiesta en la obligación moral, es siempre instintiva e irreductible como forma; como materia puede ir enriqueciéndose. Es decir, al animal, el instinto le da con toda precisión y claridad el contenido de todos y cada uno de los actos que debe ejecutar;

(1) BERGSON.: Les deux sources, p. 23-24.

en el hombre no; lo que es estructural es el que el hombre tiene obligaciones y necesidades; pero será la inteligencia la que debe llenar ese vacío. Por eso, depende de lo que la inteligencia entienda como necesidad, admitiendo variedad y evolución en esos contenidos morales. Por eso no hay una moral para todos ni la misma para siempre en un individuo.

También por esto se ve, que radicalmente la obligación no depende de la inteligencia, aunque ésta acompañe siempre a aquélla: "Je parte, bien entendu, de l'obligation - envisagée comme cette simple forme, sans matière: elle est ce qu'il y a d'irréductible, et de toujours présent - encore, dans notre nature morale. Il va de soi que la matière qui s'encadre dans cette forme, chez un être intelligent, est de plus en plus intelligente et cohérente à mesure que la civilisation avance, et qu'une nouvelle matière survient sans cesse, non pas nécessairement à l'appel direct de cette forme, mais sous la pression logique - de la matière intelligente qui s'y est déjà insérée". (2)

La evolución en la materia de la obligación va desde - el vacío estructural del principio de la vida inteligente, hasta las formas más superiores de la civilización.

Al principio, el material es rudimentario y tosco: basta ver el cuadro de obligaciones de las sociedades primitivas que viven todavía hoy, o las costumbres que la prehistoria nos señala como los primeros en los hombres. Pero, en el transcurso del tiempo, a medida que el hombre -

(2) BERGSON.: Les deux sources, p. 84.

crece en inteligencia y capacidad, se va creando obligaciones más perfectas y coherentes, teniendo en cuenta las anteriores.

Pero no por esa evolución el hombre civilizado es estructuralmente distinto -respecto a la moral y a la obligación- del primitivo; hay diferencia entre ellos de solo grado. Fundamentalmente ambos sienten la necesidad de la obligación; la plasmación de la obligación depende de la historia y demás circunstancias.

Insistimos en que la necesidad es lo principal en la obligación. Ningún filósofo puede dejar de plantear esta necesidad; unas veces se plantea de manera implícita, - otras explícita, pero siempre se plantea.

Esta necesidad está vinculada a un principio que es imposible no admitirle y es el de que el hombre es un ser -viviente que la evolución de la vida, bajo sus dos principales líneas: instinto e inteligencia, ha llevado en la -dirección de la vida social, cuya asociación es la forma más general de la actividad viviente, puesto que la vida es organización, pasando por transiciones insensibles de las relaciones entre las células en un organismo a las relaciones entre los individuos en la sociedad.

Admitido esto, toda teoría sobre la obligación, es inútil e inoperante: inútil porque la obligación es una necesidad de la vida, inoperante porque lo más que puede hacer una teoría es justificar a los ojos de la inteligencia (y justificar bien incompletamente) una obligación - que preexiste a esta reconstrucción intelectual.

Queda pues planteada la obligación como una necesidad vital que lleva a unir las partes o individuos de una sociedad: "La nécessité de tout, sentie à travers la contingence des parties, est ce que nous appelons l'obligation morale en général. (3)

Esta necesidad se plasma en un sentimiento y no en una representación, para determinar a obrar; por eso, la inteligencia acompaña, pero no es origen de la obligación.

En la sociedad primitiva se ve esto más claro, ya que ella se determina a obrar por una serie de estados psicológicos complejos donde predominan los elementos imperativos. Esta energía imperativa se traduce para el hombre primitivo por la conciencia viva de que es necesario realizar tal acción y que es necesario abstenerse de la otra sin más razones. (4)

Y al ver la conciencia moral imperativa, sin ver inmediatamente las razones que la apoyan, no sólo no nos sustraemos a ella, sino que la absolutizamos como si fuera la voz indefectible de Dios en nosotros, cuyo no cumplimiento sería una falta grave.

b) Análisis de la tensión que lleva insita la obligación

Hemos dicho y probado que la obligación es la necesidad en el ser libre. La obligación lleva siempre una tensión consigo; pero eso no quiere decir que consista en ella. Esto especialmente contra Kant.

Cuando, para rendir cuentas de la obligación, de su -

(3) BERGSON.: Les deux sources, p. 53-54.

(4) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des mœurs, p. 211.

esencia y de su origen, se plantea y se dice que la obediencia al deber es sobre todo un esfuerzo sobre sí mismo, un estado de tensión o de contracción, se comete un error psicológico que ha viciado muchas teorías morales.

La obligación no es de ningún modo un hecho único, incommensurable con los otros, apareciendo por encima de los demás como una aparición misteriosa. Si un buen número de filósofos, en particular los que siguen a Kant, lo han visto así, es porque ellos han confundido el sentimiento de la obligación, estado tranquilo y emparentado con la obligación, con la conmoción que recibimos a veces por romper aquello que se opone a ella.

Para Kant, por el contrario, la obligación es una compulsión hacia la acción que viene de una dependencia de una ley que siempre está en contra de nuestras inclinaciones, sociales sobre todo: "La ley moral es, por consiguiente, en él, un imperativo que manda categóricamente, porque la ley es incondicionada; la relación de una voluntad semejante con esa ley es de dependencia bajo el nombre de obligación, que significa una compulsión aun cuando sólo ejercitada por la mera razón y su ley objetiva hacia una acción, llamada por eso deber". (5)

Este carácter de la obligación como algo que impele, es llevado por Kant al extremo de que, para ser verdadera necesidad moral tiene que ir contra las inclinaciones y ser realizada no como algo amado, sino por puro deber, por pura relación a la razón que la voluntad sigue sin

(5) KANT.: Crítica de la razón práctica, p. 59.

razones que tengan que ver con el carácter viviente, social y personal del hombre; la pureza del deber será tanto mayor cuanto más desligada esté de estos motivos: "Para los hombres y todos los seres racionales creados, es la necesidad moral compulsión, es decir, obligación, y toda acción fundada sobre ella ha de representarse como deber, y no como un modo de proceder, amado ya por nosotros mismos o que pueda llegar a serlo". (6)

¿Cómo explica Bergson esa tensión o compulsión que lleva inherente la obligación?

Para Bergson, la obligación no siempre, ni mucho menos, como pretende Kant, produce una conmoción dolorosa. Lo que puede haber en ella de incómodo no viene de que haya que ir contra las inclinaciones naturales, sino que viene más bien de eso que Bergson ha planteado ya; la inteligencia tiende al egotismo, al individualismo, a la propia salvaguardia de lo singular.

Frente a esto, la misma naturaleza vitalmente contrarresta este poder y le empuja a la incardinación en el todo; de ahí nace la obligación, de ahí su carácter de lucha que plantea en nosotros mismos.

Bergson pone el ejemplo de una crisis reumática. Al salir de una crisis reumática, se pueden experimentar molestias y aún hasta dolor, al hacer entrar en juego los músculos y las articulaciones. Es la sensación global de una resistencia que los órganos oponen. ¿Qué se diría de aquel que no viera en nuestro sentimiento habitual de mo-

(6) KANT.: Crítica de la razón práctica, p. 161.

ver brazos y piernas más que la atenuación de un dolor - que definiría entonces nuestra facultad locomotriz por - un esfuerzo de resistencia a la molestia reumática?. Parece que un error del mismo género es cometido por muchos - de aquellos que han especulado sobre la obligación. Nosotros tenemos mil obligaciones especiales, de las cuales - cada una reclama su explicación. Es natural o habitual - obedecer a todas. Por excepción se descarta una de ellas que resiste: si se resiste a esta resistencia, se producirá una tensión o contracción. Es esta rigidez la que nosotros exteriorizamos cuando damos al deber un aspecto tan severo. (7)

c) Concreción de la obligación

¿Cuáles son en concreto las obligaciones que nos infunde nuestra naturaleza viviente y social?

Ninguna obligación en concreto es de naturaleza instintiva. En la sociedad humana, el todo de la obligación sería instintivo si la humanidad no tuviere inteligencia. - Nos equivocáramos grandemente si quisiéramos referir el instinto a una obligación particular, sea ésta la que fuera.

La moral o conjunto de obligaciones de una sociedad humana es comparable al lenguaje. Es natural y casi instintivo el hablar, pero no el hablar tal lenguaje. La lengua es un producto del uso. Nada hay en el lenguaje, ni sintaxis que exija la naturaleza; ésta pide y exige hablar: pero no la forma ni el modo.

(7) BERGSON.: Les deux sources. p. 14-15.

De igual manera en la obligación. Existirán obligaciones, sean cuáles fueran, pero la naturaleza no señala cuáles. Es el todo, es decir, el que haya obligaciones, lo que la naturaleza pone.

Señalemos con propias palabras bergsonianas la atención al carácter global de la obligación y no la disposición - de cada una de ellas: "Il n'est que juste de tenir compte à l'individu du consentement virtuellement donné à ensemble de ses obligations, même s'il n'a plus à se consulter pour chacune d'elles". (8)

La fuerza de ella está en el "todo" de las obligaciones y esa fuerza consiste en que "es necesario porque es necesario". Cuando se razona cada caso en particular, cuando se formula una máxima, cuando se emuncia un principio y se sacan las consecuencias, si el deseo y la pasión toman la palabra, si la tentación es fuerte, si se va a caer, pero todo de un golpe se endereza, ¿dónde estaba la fuerza y el resorte?, una fuerza se afirma que nosotros hemos llamado "el todo de la obligación".

Este todo es un extracto concentrado, quintaesencia de los mil hábitos especiales que nosotros hemos contraído al obedecer a las mil exigencias particulares de la vida social. Esa fuerza del todo no es ni esto ni aquello, y si ella hablara, ya que prefiere obrar, diría: "Es necesario porque es necesario".

Desde entonces, el trabajo en el que se emplea la inteligencia sopesando razones, comparando las máximas, remon

(8) BERGSON.: Les deux sources, p. 14.

tando a los principios, es el de poner más coherencia lógica en una conducta sometida por definición, a las creencias sociales; la obligación se atiene a esta exigencia social. No sacrificará jamás la fuerza de la obligación, ni en las horas de tentación, por la sola necesidad de coherencia lógica, su interés, su pasión, su vanidad. (9)

La exigencia de la razón, está lejos de ser la esencia de la obligación. La esencia de la obligación está en ser una especie de hábito que gravita sobre la voluntad; a ese hábito van añadiendo fuerza todas y cada una de las obligaciones que se realizan en concreto. Y el peso de todos ellos es el todo de la conciencia moral: "Représentez-vous l'obligation comme pesant sur la volonté à la manière d'une habitude, chaque obligation traînant derrière elle la masse accumulée dans autres et utilisant ainsi, pour la pression qu'elle exerce, les poids de l'ensemble: vous avez le tout de l'obligation pour une conscience morale simple, élémentaire. C'est l'essentiel et c'est à quoi l'obligation pourrait à la rigueur se réduire, là même où elle atteint sa complexité de plus haute". (10)

2) CRITICA BERGSONIANA DEL INTELECTUALISMO EN MORAL

a) Análisis del intelectualismo.

Ya se ha insinuado que la obligación no se resuelve en elementos racionales, aunque se use la razón para mejor cumplir la obligación. Al contrario, nuestra conciencia -

(9) BERGSON.: Les deux sources, p. 17.

(10) BERGSON.: Idem, p. 19.

moral. si la consideramos objetivamente, es para nosotros un misterio, o más bien un conjunto de misterios actualmente indescifrables. Pasa sobre ella todo el contenido material de una evolución. Nos presenta como obligatorias o prohibidas, maneras de obrar, cuyas razones (que son creencias desaparecidas después de largos siglos), son tan inaprehensibles para nosotros como los glóbulos de sangre del mamut, del cual sólo tenemos hoy el esqueleto.

(11)

Analicemos y veamos despacio el intelectualismo que hace depender la moral y la obligación de la razón. Hay que sentar de antemano -y Bergson lo irá probando minuciosamente- que la obligación no se resuelve en elementos racionales, aunque el ser racional use la razón para mejor cumplir la obligación.

Los filósofos creen resolver la obligación en elementos racionales. Para vencer resistencias, para mantenernos en el camino derecho, cuando la pasión o el interés nos apartan, debemos darnos necesariamente a nosotros mismos razones. Incluso si hemos opuesto un deseo ilícito a otro deseo, el suscitado por la voluntad, no ha podido surgir más que con la llamada de una idea. En una palabra, un ser inteligente obra sobre sí mismo haciendo de intermedia la inteligencia.

Pero de que sea por vías racionales como llega a la obligación, no se sigue que la obligación sea de orden racional. Digamos simplemente que una cosa es una tendencia

(11) LEVY-BRUHL.: La morale et le science des moeurs, p. 211.

natural o adquirida y otra el método necesariamente racional que emplea un ser racional para darle su fuerza y para combatir aquello que se opone.

En la práctica, esto no se distingue, es un todo; pero plantear y decir que la obligación se resuelve racionalmente, es falsear la teoría de la obligación. ¿No es a esto a lo que han llegado la mayoría de los filósofos?. (12)

Veamos punto por punto esta teoría intelectualista:

a') Su definición

En primer lugar definámoslo: Intelectualismo en general es el error de las filosofías de Occidente que han pensado que el deber y la obligación morales consisten en lo intelectual que es el medio entre la atracción y la repulsión.

Es conveniente recordar a este respecto la definición aristotélica de virtud: "la virtud es una disposición voluntaria adquirida, que consiste en un término medio en relación con nosotros mismos, definida por la razón y de conformidad con la conducta de un hombre consciente". (13)

Es lo que después ha pasado al acervo de la filosofía con el adagio de "in medio consistit virtus". Seguramente Bergson piensa en Aristóteles y en Kant -claro está- al hacer la crítica del intelectualismo.

Cuando hablamos aquí de inteligencia ¿qué se entiende

(12) BERGSON.: Les deux sources, n. 15-16.

(13) ARISTÓTELES.: Ética Nicomachea 1107 a (pág. 1190 de la edit. Aguilar).

por ésta exactamente? Bergson entiende por ella, la inteligencia pura que se encierra en ella misma y juzga que - el objeto de la vida es aquello que los antiguos llaman - ciencia o contemplación. Bergson habla -en una palabra- - de aquello que caracteriza principalmente la moral de los filósofos griegos.

Ahora bien, nosotros conoceremos y estaremos en condiciones de entender la moral universal, si consideramos la inteligencia simplemente como elaboradora o coordinadora de los materiales, tanto infraintelectuales como suprain-
telectuales de la moral. Para determinar la esencia misma del deber, hay que separar las dos fuerzas que obran sobre nosotros: impulsión por una parte y atracción por - otra. (14)

Por quedarnos en lo intelectual y rechazar en moral - los dos extremos, atracción e impulsión, es por lo que - no podemos comentar y dar una explicación del deber moral. Ambas cosas se han fundido en un concepto o idea.

La causa de por qué la razón y sólo ella aparece como imperativa, es porque ella representa y reúne los esfuerzos de las dos fuentes de la moral como son la impulsión y la atracción.

No hay duda que en el estado actual de cosas, la sola razón aparece como imperativa, que el interés de la humanidad es atribuir a los conceptos morales una autoridad - propia y una fuerza intrínseca y que la actividad moral, en una sociedad civilizada, sea esencialmente racional. -

(14) BERGSON.: Les deux sources, p. 64.

¿Cómo iba a saberse de otro modo lo que se debe hacer en cada caso particular?. Las fuerzas profundas están allí: una de impulsión y otra de atracción: nosotros no podemos adentrarnos directamente en ellas cada vez que haya una decisión que tomar.

Esto sería lo más frecuentemente rehacer inútilmente - un trabajo que la sociedad en general por una parte y la humanidad por otra, hacen por nosotros. Este trabajo ha - llegado a formularse en reglas y a esbozar un ideal: vivir moralmente será entonces seguir estas reglas y conformarse a un ideal. Así se estará seguro de estar plenamente de acuerdo consigo mismo: no hay cosa más coherente - que lo racional. (15)

b') Sus causas

Pero veamos las causas de este intelectualismo. El intelectualismo con su método analítico-racional, hace compenetrarse en conceptos, exigencias morales que en sí no se compenetran. Las exigencias morales se compenetran -desde el punto de vista intelectual- en conceptos de los que cada uno, la mónada leibniziana, es más o menos representativo de todos los otros.

Por encima y por debajo de este plano conceptual encontramos fuerzas de las que cada una, tomada aisladamente, no corresponde más que a una parte de aquello que ha sido proyectado sobre el plano intelectual.

Un ejemplo claro de esta confusión de las fuerzas en - lo intelectual, es la falta de distinción entre justicia

(15) BERGSON.: Les deux sources, p. 81-82.

y caridad. Justicia y caridad son ejercidas por distintas fuerzas, pero se proyectan sobre un mismo plano intelectual y esas proyecciones que vienen a ser ideas se compenetran y hacen una sola, no viendo entre una y otra más - que una distinción de grado, cuando lo que existe entre ellas es una diferencia de naturaleza.

Una es la fuerza obligatoria y presionante de la justicia. otra es la fuerza atractiva del amor: "La justice se trouve ainsi sans cesse élargie par la charité; la charité prend de plus en plus la forme de la simple justice".
(16)

Consecuencia de esta confusión intelectual es que los elementos de la moralidad se hacen homogéneos entre sí - comparables y mesurables unos con otros y los problemas - morales se resuelven con la misma precisión y métodos que las ciencias exactas.

Es cierto que el nivel moral de la humanidad no es ni el de la pura presión ni el de la pura impulsión, es decir, no es ni el de la sociedad animal, donde predomina - la presión del instinto, ni el de la asamblea de dioses donde domina el puro impulso creador; pero eso no quiere decir que haya que intelectualizar ese estado intermedio. El filósofo deberá distinguir la distinta naturaleza de - los componentes de esa situación y no homogenizarlos intelectualmente.

c') Su crítica

Problemas que la razón no es fundamento de la moral. La

(16) BERGSON.: Les deux sources, p. 86.

vida moral es racional. Pero la razón no es origen de la moral. Prueba de ello es que muchas veces aunque sea razonable una decisión y nos sea aconsejada, no debemos tomarla: "La vie morale sera une vie rationnelle. Tout le monde se mettra d'accord sur ce point. Mais de ce qu'on aura constaté le caractère rationnel de la conduite morale, il ne suivra pas que la morale ait son origine ou même son fondement dans la pure raison. La grosse question est de savoir pourquoi nous sommes obligés dans des cas où il ne suffit nullement de se laisser aller pour faire son devoir". (17)

La razón habla pues en nombre del orden moral y es portadora de su mensaje, pero no le justifica. Si la razón hablase únicamente en su nombre, si hiciese algo más que formular racionalmente la acción de ciertas fuerzas que están tras ella, ¿cómo lucharía contra la pasión o el interés?

El filósofo que piensa que la razón es suficiente a sí misma y que pretende demostrarlo, no consigue esta demostración sin introducir subrepticamente ciertas fuerzas distintas a la razón.

d) Analícemos los diversos modos de intelectualismo.

En primer lugar el intelectualismo que quiere fundar la moral en la idea de bien. El representante mas típico de esta postura es Platón.

En general, los filósofos que han mantenido esta doctrina, explican la obligación por la fuerza con que se im

(17) BERGSON.: Les deux sources, p. 86.

pone la idea de bien; pero esta idea de bien es a posteriori y además es una idea tomada en una sociedad determinada y organizada, donde las acciones son clasificadas según su mayor o menor fuerza para dar cohesión a dicha sociedad y donde el bien es medido por la eficacia de la acción que tiende a ese bien social.

Pero esa idea de ninguna manera es válida para todo tiempo y lugar, sino que, por muy abstracta que sea, pertenece a una sociedad en concreto que está evolucionando y que impone a sus miembros bajo la coacción de la obligación y bajo la presión del bien, todo aquello que de alguna forma tiende a su cohesión y progreso. Por eso el bien aparece como obligatorio.

Pero el bien será simplemente la rúbrica bajo la cual se colocan acciones que presentan una u otra aptitud y hacia las que no se siente determinado por las fuerzas de impulsión o atracción más que si nosotros las hemos definido. La representación de una jerarquía de estas diversas conductas, de sus valores respectivos y por otra parte la cuasi necesidad con la que aquellos se imponen, han preexistido a la idea de bien que no surgirá sino mucho después y sólo para reformar esa conducta que va en pro de la integración social. (18)

Para que la idea de bien fuese fundamento de la obligación y de la aspiración y para que ella sirviese para calificar las acciones humanas, es necesario que se diga por qué signo se percibe el que una conducta le sea conforme.

(18) BERGSON.: Les deux sources, p. 88-89.

Será necesario, pues, definir el bien sin hacer una jerarquía de seres y acciones; pero si esta jerarquía existe por ella misma, es inútil hacer una llamada a la idea de bien para establecerla; por otra parte, no se ve por qué esta jerarquía debe ser respetada y seguida. Las únicas razones que se pueden poner a su favor, son razones estéticas. Una conducta es más bella que otra porque siguiéndola, nos colocamos más o menos alto en la escala de los seres.

Pero ¿qué había que decir al hombre que por encima de todo coloca su interés?. Vista de cerca, esta moral no se satisface a sí misma. Esta moral viene simplemente a añadirse como un complemento artístico a obligaciones que preexisten a ella y que la hacen posible.

Cuando los filósofos griegos atribuyen un puesto eminente a la pura idea de bien y más generalmente a la vida contemplativa, hablan sólo para una élite que constituía lo más selecto de la sociedad griega. Se ha dicho que esta moral no habla de deber, no conoce la obligación tal y como nosotros la entendemos. Y es verdad que no habla de ello y es justamente porque esta moral considera el deber y la obligación como algo que lleva fuera de sí mismo y la meta del filósofo era la contemplación, tal y como se lo imponía la ciudad y no los deberes de ningún tipo. Por eso la moral de los filósofos griegos, es como una obra de arte que embellece la vida ordinaria pero que no entra en la trama de ésta con sus obligaciones, deberes, etc.

(19)

(19) BERGSON.: Les deux sources, p. 89-90.

Visto el que la idea de bien no fundamenta la moral, sino que la presupone. tampoco es un motivo que impulsa a obrar el bien. El ideal no crea la obligación. Es muy difícil decir por qué señal sabemos si una conducta es más o menos próxima del bien ideal. Si se sabe, el signo será lo esencial y la idea de bien será inútil.

Bergson ve con ironía esta posición sobre todo a la hora de explicar esta dependencia de la obligación respecto a la idea de bien en aquello que se refiere a la obligación mas estricta de todas: la que se refiere a la costumbre en las sociedades primitivas esencialmente cerradas.

Es imposible de explicar esa fuerza que tiene la costumbre por referencia a la idea de bien. Esa fuerza viene, como es lógico, de elementos instintivos del individuo como miembro de una sociedad que funcionan a la manera del organismo con sus células. El ideal no es pues obligatorio si antes no es ya operante. Lo que nosotros llamamos ideal y creemos que es la causa, es en realidad el efecto, y la causa es la acción que se siente e impele a obrar: - "La vérité est qu'un idéal ne peut devenir obligatoire s'il n'est déjà agissant; et ce n'est pas alors son idée qui oblige, c'est son action. Ou plutôt, il n'est que le mot par lequel nous désignons l'effet supposé ultime de cette action, sentie comme continue, le terme hypothétique du mouvement qui déjà nous soulève". (20)

Piensa el intelectualismo que la obligación nace de la atracción por la perfección del bien ideal. Pero el inte-

(20) BERGSON.: Les deux sources, p. 288.

lectualismo no puede más que dar consejos, alegar razones que nada nos impedirá combatir con otras razones. Por debajo de todo cuanto se dice, el intelectualismo entiende que el motivo invocado por él es preferible a los otros, que hay diferencia de valor entre los motivos, que existe un ideal general al cual se refiere lo real.

Se ve claramente que hay una huida a la teoría platónica de las ideas, donde la idea de bien domina las demás y las razones de obrar se escalonan por debajo de esa idea de bien: las mejores son las que están más próximas a ella. La atracción del bien sería el principio de la obligación.

Criticando esta postura, dice Bergson en "Essai sur les données", que en general en el mundo moral, la atracción explica el movimiento, pero no lo produce.

La idea de bien que vivimos en una determinada sociedad, explica nuestro afán de conseguir esto o aquello, pero lo produce. La causa está en el instinto: "Dans le monde moral, comme dans le monde physique, l'attraction sert à expliquer le mouvement plutôt qu'à le produire". (21)

Max Scheler, rechaza en Platón esta inserción de lo moral en la esfera de las ideas. Lo moral no se halla solamente en la esfera de las etificaciones ideales (22). - aunque puede haber y de hecho hay para Scheler, moralidad en el mundo de las ideas; pero no está ahí principalmente.

Pone el ejemplo de un niño que siente la tendencia a

(21) BERGSON.: Essai sur les données. p. 29.

(22) SCHELER, M.: El formalismo en la ética y la ética material de los valores, tomo I, p.217 y 218.

darse cuenta de la idea de bueno. Y siente esa bondad por que de alguna manera se la hacen sentir quienes le rodean, de forma que en el niño hay algo a parte de la razón que es el receptáculo de hechos no ideales. "Empero un niño - siente la bondad y el cuidado de la madre -de un modo todo lo vago que se quiera, pero lo siente- sin necesidad - de cantar por ello, y sin cantarla, de hecho, la idea de lo bueno". (23)

Bergson diría que la ha captado intuitivamente, pero yendo a lo mismo, el instinto por el que capta lo bueno, en este caso, lleva siempre una referencia social; en este caso la madre.

Veamos una segunda forma de intelectualismo. Es el intelectualismo que se ha apoyado no ya en la idea de bien, sino en la lógica, pensando que ésta es idéntica para toda la humanidad. La pretensión de fundar la moral bajo el respeto de la lógica, ha nacido en filósofos habituados a inclinarse ante la lógica en materia especulativa y llevados así a creer que en toda materia, y para la humanidad entera, la lógica se impone con una autoridad soberana.

Pero del hecho de que la ciencia, en este caso la moral, deba respetar la lógica de las cosas y la lógica general, si quiere llegar al final de su búsqueda, no se deduce la obligación de ajustar siempre nuestra conducta a la lógica. El hombre siempre que obra moralmente, obra - con inteligencia, pero eso no quiere decir que obre lógicamente. (24)

(23) SCHLEIER, M.: El formalismo en la ética y la ética material de los valores, tomo I, p.217-218.

(24) LOPEZ ARANGUREN, J.L.: Ética, p. 237.

La función especulativa y lógica del espíritu de la - que se hace depender la moral, no basta para acallar las pasiones: "Notre admiration pour la fonction spéculative de l'esprit peut être grande; mais quand les philosophes avancent qu'elle suffirait à faire taire l'égoïsme et la passion, ils nous montrent et nous devons les en féliciter qu'ils n'ont jamais entendu résonner bien fort chez eux la voix de l'un ni de l'autre". (25)

La ironía de Bergson en este texto resalta: No basta la función especulativa para sofocar las pasiones, y el que diga lo contrario, es que no ha sentido mucho el - egoísmo..... Esta postura es un ejemplo de la moral - racional sin contenido, vacía, que es solamente forma.

El ejemplo más claro de esta moral es Kant. Kant piensa que el sentimiento moral es producido por la sola razón: "Este sentimiento, bajo el nombre de sentimiento moral, es, pues, producido sólo por la razón. (26)

Este sentimiento se manifiesta en el respeto a la ley moral; pero está producido por un fundamento intelectual y ese sentimiento es el único que nosotros podemos conocer a priori, y cuya necesidad podemos penetrar. Es un - sentimiento que entraña la razón y ésta nos hace sentirle, aunque sin contenido, como respeto a la ley moral y que - por otra parte se opone como condición indispensable a - las tendencias: "Lo esencial de toda determinación de la voluntad por la ley moral es que, como voluntad libre, y por consiguiente no sólo sin cooperación de impulsos sen-

(25) BERGSON.: Les deux sources. p. 38.

(26) KANT.: Crítica de la razón práctica. p. 150.

sibles, sino aun con exclusión de todos ellos y con daño de todas las inclinaciones en cuanto pudieran ser contrarias a esa ley, sea determinada sólo por la ley". (27)

Se ve claro que a los ojos de Kant, el orden moral es un orden racional. La simetría incluso que establece, a precio de grandes esfuerzos entre la "Crítica de la razón práctica" y la "Crítica de la razón pura", no permite dudar. La ley moral se impone a nosotros como universal y necesaria; lo cual significa en lenguaje de Kant, que es razonable. (28)

Kant es sinceramente racionalista. Apenas si se detiene a rechazar las teorías demasiado fáciles que dan cuenta de la moralidad por un "sentido moral" en nosotros.

Es la razón quien da cuenta exclusivamente del orden moral: Pero esta razón no es la razón que conoce y cuya función es fundar la ciencia, sino la razón que impele y manda. (29)

El carácter imperativo de la moral práctica, no viniendo pues de la reflexión, tampoco es debilitado por ésta; por consiguiente no por querer esclarecer el imperativo de la razón práctica por medio de la reflexión y del conocimiento va a disminuir.

Veamos por fin una tercera forma de intelectualismo. Este tercer intento de fundar la moral en la razón, viene al ofrecer la razón un fin determinado conforme a la ella, pero sobreponiéndose también a ella. Esta sería una moral

(27) KANT.: Crítica de la razón práctica. p. 143.

(28) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des mœurs, p. 53.

(29) LEVY-BRUHL.: Idem. p. 54.

no ya formalista, como la kantiana, sino una moral material, que tiene como contenido un fin determinado.

Pero ningún fin se puede imponer de manera obligatoria en tanto que simplemente propuesto por la razón. Si ciertas fuerzas realmente operantes, que pesan efectivamente sobre nuestra voluntad, ocupan el lugar que les corresponde, la razón podrá y deberá intervenir para coordinar los efectos, pero ella no sabría rivalizar con estas fuerzas, puesto que puede siempre razonar con ella, oponer a sus razones otras razones, o incluso simplemente rehusar la discusión y responder con un "sic volo, sic jubeo". Una moral que cree fundar la obligación en consideraciones puramente racionales, deja entrar subrepticamente fuerzas de orden diferente. (30)

Las fuerzas de donde proviene la obligación que son la presión que la cohesión social ejerce sobre el individuo y el impulso al progreso de la humanidad, son dos fuerzas que están ya ahí, engendrando la obligación. Lo que la razón plantea sobre ella tomará naturalmente un carácter obligatorio. También la sociedad está ya ahí, con todo aquello que la mantiene y todo lo que la hace progresar, antes que ningún postulado moral racional.

En este caso, la razón podrá adoptar como principio de la moral cualquiera de los fines que persigue el hombre en sociedad; construyendo un sistema bien coherente de medios destinados a realizar este fin, la razón encontrará mal que bien la moral, tal y como el sentido común la con-

(30) BERGSON.: Les deux sources, p. 90-91.

cibe y tal y como la humanidad en general la practica - cuando la pretende practicar. (31)

Conclusión de este análisis de los diversos intelectualismos es que ninguna de las doctrinas de la razón da razón de la obligación.

Cada sistema moral preexiste al aparecer el filósofo. Si los fines más diversos pueden así ser cambiados por - los filósofos en fines morales, es verdaderamente (ya que todavía no tienen la piedra filosofal) que han comenzado por poner el oro en el fondo del crisol. Como también es evidente que ninguna de estas doctrinas da cuenta de la - obligación; nosotros tenemos que atenernos a ciertos me-
dios si queremos realizar tal fin, pero si nos place re-
nunciar a tal fin ¿cómo imponernos los medios?.

Está claro que el fin de que se trata es -una vez más- la adaptación a la sociedad; el medio es lo razonable que esto es; pero si se pierde de vista aquélla, la razón no tiene sentido a no ser que contra la experiencia de los - hechos se diga, como dice Kant contra lo que piensa Berg-
son, que el respeto a la ley como deber, es un hecho que no admite explicación, pero que hay que partir de él.

Cada sistema moral pues, existe ya en la atmósfera del filósofo que cree encontrarlo: "Chacun de ses systèmes - préexiste donc dans l'atmosphère sociale à la venue du - philosophe; il comportera des maximes qui se reprocheront - suffisamment par leur contenu de celles que le philo-sophe

(31) BERGSON.: Les deux sources, p. 91.

formulera, et qui sont, élies obligatoires". (32)

Los intelectualismos coinciden todos en un punto falso, y es el de que acompañando la inteligencia y la libertad a la obligación, hagan depender ésta de aquéllas. La obligación es una necesidad con la cual se disiente, y se disiente porque va acompañada de inteligencia y de libertad. La necesidad de la obligación es análoga aquí a aquella que se refiere a la producción de un efecto psicológico o incluso físico; en una humanidad que no fuera inteligente y en la que el individuo no tuviera ningún poder de elección, la acción destinada a mantener la conservación y la cohesión del grupo, se cumpliría necesariamente; pero la inteligencia interviene con la facultad de elegir y es entonces cuando la inteligencia, siempre actual, mantiene la fuerza precedente en estado de virtualidad, o mejor dicho, de realidad apenas visible en su acción, pero sensible sin embargo a la presión social. (33)

b) Función de la inteligencia en la moral.

Pero a pesar de los factores negativos que se han destacado del intelectualismo, la inteligencia tiene un cometido en moral. Veamos brevemente este punto.

El móvil de la inteligencia en moral es liberar de las dificultades; es una misión no secundaria, sino de medio apto para conseguir el fin. Como dice Bergson en "L'évolution créatrice", el instinto sabe perfectamente lo que quiere, sabe el fin, pero no ve los medios más adecuados

(32) BERGSON.: Les deux sources, p. 93.

(33) BERGSON.: Idem, p. 93-94.

de conseguirlo; ése es el papel de la inteligencia.

La inteligencia es una facultad que el individuo emplea naturalmente en resolver las dificultades de la vida. No seguirá la dirección de una fuerza que trabaje por la especie sino sólo por el individuo; irá directamente a las soluciones egoístas. Pero este no será más que su primer movimiento. No podrá dejar de tener en cuenta la fuerza - de la que sufre una presión invisible. Se persuadirá a sí misma que un egoísmo inteligente debe dejar su parte a to dos los otros egoísmos.

Y si es la inteligencia de un filósofo, construirá una moral teórica donde se demuestre la interpenetración del interés personal y del interés general y donde la obligación refiera a la necesidad, sentida por nosotros, de pen sar en otro, si queremos hacernos inteligentemente útiles a nosotros mismos. (34)

En resumen, las explicaciones racionales en moral, son aceptables con tal que dejen paso a la necesidad experimen tada. Pero lo que hay de obligatorio en la obligación, no viene de la inteligencia.

3) CRITICA BERGSONIANA AL CONCEPTO KANTIANO DE DEBER

a) Conceptos bergsonianos de deber.

Sin duda ninguna, el objeto más importante a la teoría de la obligación como un instinto es Kant. Para éste, el sentimiento del deber como algo obligatorio, es algo abso luto categórico, que no admite explicación y es algo que

(34) BERGSON.: Les deux sources, p. 94.

no sólo tiene su fundamento en la razón, sino que es estructural a ella. Analicemos y comparemos ambas posturas.

En las primeras páginas de "Les deux sources", ya expone Bergson la naturaleza instintiva del imperativo categórico contra Kant. No hay pues un imperativo categórico puro. El imperativo categórico kantiano es algo estilizado que difícilmente se puede ver con precisión en la experiencia.

Un imperativo tal y como lo propone Kant, sería muy embarazoso descubrirlo en ejemplos de la vida corriente: la consigna militar, que es una orden sin motivo y sin réplica, manda que es algo necesario porque es necesario. Aunque al soldado no se le dan razones, se imaginará una.

Si queremos tener un caso de imperativo categórico puro, tenemos que construirle a priori, o al menos estilizar la experiencia.

Pensemos pues en una hormiga que tuviese un momento de luz reflexiva y que juzgase que ella comete un error en trabajar sin descanso por las otras. Los momentos de pereza no durarían más que unos instantes. el tiempo que brillase en ella la inteligencia. En el último de esos instantes. cuando el instinto volviendo de nuevo a su sitio, la mandaría de nuevo a su trabajo, la inteligencia que vuelve a resolverse en instinto, diría a manera de adios: "es necesario porque es necesario". Este "es necesario - porque es necesario", no es más que la conciencia momentánea de una presión sufrida; en una palabra. el imperativo categórico es de naturaleza instintiva: "Brief, un impératif absolument catégorique est de nature instinctive ou -

somnambulique". (35)

Ahora bien, para un ser inteligente, un imperativo tendrá tanta más forma categórica cuanto que la actividad - desplegada, todavía inteligente, tienda a tomar forma instintiva. Esta actividad que en principio es inteligente y que se acerca a una imitación del instinto, es precisamente lo que se llama hábito. Y el hábito más poderoso es el que mejor imita al instinto. En el corto instante que se-para la obligación puramente vivida de la obligación plenamente reflexionada y justificada por razones, la obliga-ción toma en efecto la forma de imperativo categórico: - "Es necesario porque es necesario". (36)

b) Concepto kantiano de deber.

Kant está en las antípodas de esta postura. Mientras - para Bergson, la obligación y el deber tienen un origen - instintivo que les justifica, para Kant, el deber se ofrece por sí mismo a la razón: "Es decir, lo que sea deber, se ofrece a todo el mundo por sí mismo". (37)

Nosotros mismos somos los legisladores de la morali-dad. Si algo nos determinara en esa obligación, nuestra - independencia y nuestra originalidad moral, quedarían - arruinadas. "Deber y obligación, son las únicas denomina-ciones que nosotros debemos dar a nuestra relación con la ley moral. Nosotros somos... en verdad, mie bros legislado-res de un reino de la moralidad, posible por la libertad,

(35) BERGSON.: Les deux sources, p. 19-20.

(36) BERGSON.: Idem. p. 36.

(37) KANT.: Crítica de la razón práctica, p. 68.

propuesto por la razón práctica a nuestro respeto". (38)

La moralidad está en cumplir la ley por deber, no por inclinación ni instinto alguno que presione. El deber no sólo se conoce por sí mismo, sino que no admite crítica y exige veneración por sí mismo.

¿Dónde está entonces para Kant el origen de ese deber que pide sumisión, que pide el enmudecimiento de todas - las inclinaciones?. Está para Kant en la personalidad, es decir, en la libertad de un ser que acepta unas leyes - prácticas peculiares dadas a su razón. Esa libertad se - manifestará y consistirá en reducir todas las indicaciones a la condición de observar la ley pura, los mandatos prácticos de la razón que no admiten discusión. (39)

Para Kant ya no sólo no es piedra angular de la moral la presión social que según Bergson engendra la obligación, sino ni incluso el factor más abierto de la moral - y que más parece ennoblecer al hombre: el amor a los hombres.

El amor a la humanidad queda también subordinado al - respeto a la ley por puro deber. "Muy hermoso es hacer el bien a los hombres por amor a ellos y por benevolencia comprensiva, o ser justo por amor al orden, pero eso no es todavía la legítima máxima moral de nuestra conducta". (40)

Es decir, la ética kantiana, sólo mira al cumplimiento del deber por puro deber y no al bien ajeno. Scheier cri-

(38) KANT.: Crítica de la razón práctica. p. 163.

(39) KANT.: Idem. p. 155.

(40) KANT.: Idem. p. 162.

tica esta postura al decirnos que parece que Kant llegó a este extremo con su proposición: "el hombre verdaderamente bueno es aquel a quien, por ejemplo, al prestar un auxilio le interesa únicamente cumplir con su deber, mas nada le va en la realización del bienestar ajeno". En esta proposición ha llegado al absurdo la equivocada ética de la disposición de ánimo. Querer algo, cuya realidad - "nada nos interesa" es, como ya hace resaltar Sigwart, - una voluntad "que no quiere lo que quiere". La conducta exigida, pues, por Kant, es totalmente imposible. (41)

El carácter absoluto y categórico del deber, tiene en el fondo, según Levy-Bruhl, razones religiosas puritanas más incluso que filosóficas. (42)

El hombre del siglo que representa Kant, aspira, en su humanismo, a conseguir por sus solas fuerzas lo que las aspiraciones religiosas le señalan. Nada fuera del hombre mismo puede ser criterio de obrar moralmente. El hombre se basta a sí mismo y el que el hombre tuviera que tener en cuenta el bien de los demás, supondría una intrusión que dejaría manca su libertad e independencia.

Con ello, el hombre en sí mismo, en su deber, se pone frente a todo, y la norma vacía del respeto a la ley, se absolutiza y se hace depender todo de ella, incluso hasta las normas religiosas.

En una palabra, se ha autodivinizado el hombre en cuanto a su norma moral. O lo que es lo mismo, se ha absoluti

(41) SCHELER. M.: El formalismo en la ética y ética material de los valores, p. 168.

(42) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des mœurs, p. 19.

zando el deber y se ha condicionado y sometido todo a él.

¿De dónde viene este carácter absoluto? De que es imperativo. Es la manera más natural de explicar sus caracteres. Al presentarse en la razón según Kant este carácter imperativo que determina exclusivamente a la voluntad y eliminando todo contenido natural de esa impulsión al deber, queda vacío y en su pura forma, el sentimiento de la obligación. Como este sentimiento se basta a sí mismo según vimos, y no admite explicación, sino que es categóricamente puesto, tenemos la absolutización de ese carácter imperativo, porque no hay motivo objetivo y material que lo justifique.

Si tal motivo se pusiera, entonces vendría no la relativización de esa inclinación al deber, sino que quedaría manifiesto su cometido dentro de la estructura psicológica, social y espiritual del hombre, como están claras y manifiestas otras muchas estructuras que no son absolutizadas, sino que son vistas como elementos de la naturaleza total del hombre como ser viviente, social y espiritual. No tiene porqué ser absolutizado el deber. El hecho del deber, debe ser sometido a explicación como otro hecho cualquiera.

Scheler es quien mejor saca las consecuencias de esta postura kantiana:

En primer lugar, la ética del deber por el deber es negativa y represiva: "toda ética que tiene su punto de partida en el pensamiento del deber como el fenómeno moral más originario -y sólo a partir de él trata de lograr las ideas de bueno y malo, virtud y vicio- muestra, de suyo,

un carácter escuetamente negativo, crítico y represivo.

(43)

En segundo lugar, el supuesto de la ética del deber - es su desconfianza en la naturaleza humana. El deber por el puro deber se le supone en la mentalidad puritana de - Kant. más noble que el dejarse llevar por cualquier incli nación, aunque ésta sea no ya sensible, sino tan superior como el amor a los demás. Ello supone una desconfianza en la naturaleza humana.

El fondo luterano de esta posición salta a la vista: - "El supuesto de todas sus concepciones lo constituye precisamente una radical desconfianza, no tan sólo de la naturaleza humana, mas también de la esencia de los actos - morales en general". (44)

En resumen: Kant supone que el hombre, exceptuando la ley moral, formal y racional, es un completo egoísta y he donista del placer sensible; y esto sin distinción, en - cualquiera de sus deseos. Naturalmente, por ese procedi miento, cualquier tipo de ética que fundamente sus expli caciones recurriendo a la vivencia emocional, ha de ser - para él, en virtud de ese supuesto hedonismo, egoísta.

c) Comparación de ambos.

Pero dejemos ya el análisis individual de Kant y de Berg son y hagamos una comparación entre ambos.

Kant dice cosas admirables de la ley moral en nosotros. La ley moral comienza en la personalidad y presenta un mun

(43) SCHELER, M.: El formalismo en la ética y la ética ma terial de los valores, tomo 1º, p. 273.

(44) SCHELER, M.: Idem. tomo 1º, p. 273.

do lleno de variabilidad; sólo el entendimiento puede penetrar en él.

¿Qué hubiera pensado Kant de la hormiga de Bergson al creer que se manifestaba en el deber una vida independiente de la animalidad e incluso de todo el mundo sensible y la más noble propiedad humana?. El deber es para Kant lo más noble y pleno del hombre.

Bergson pone lo mejor del hombre en otra parte. La presión que Bergson pone en el origen de la obligación le hubiera parecido a Kant innegable. Pero el problema es ¿no hay nada más que factores naturales, es decir, biológicos y sociológicos, en el imperativo? ¿La obligación y la intención interiores son prolongación de la emoción? . La imitación, que es el segundo factor de la obligación parece que supone una comparación con un ideal nuestro que existe ya. Los ejemplos místicos y no místicos, en moral, aclaran sí, pero presuponen los principios de moralidad.

La moral kantiana sólo hace intervenir a la persona - como fin en sí, no como miembro de una sociedad. La persona está sometida, como todas las demás, a la ley moral; - la ley moral manda a la persona, pero ésta no inventa la ley.

¿De dónde viene esa ley? Si la ha hecho Dios como Legislador, no la ha puesto en el hombre directamente, sino que lo que ha puesto en su alma ha sido el sentimiento - del deber, que es la misma marca de la ley. Toda intención directa de Dios y toda emoción, son imposibles.

Toda otra vía que no sea ésta, produce una manera de -

pensar frívola y fantástica, que atribuye una bondad espontánea al espíritu; nuestro yo no puede sustituir a la ley. Es por lo que la libertad no puede ser más que acción hecha por respeto a esta ley, es decir, la libertad moral.

El yo no puede gozar de una libertad psicológica porque todo lo que viene del yo es limitado, sensible, extraño a la moralidad. La libertad bergsoniana se comprende que - existe en el plano psicológico porque hay una espontaneidad espiritual.

Por otra parte la autonomía moral no tiene que ver nada con la invención moral. darse a sí mismo una ley, no - significa inventarla. La autonomía de la voluntad es esa propiedad que tiene la voluntad de ser ella misma su ley, es decir, de ser a la vez legisladora y sujeto. Pero nuestra voluntad no crea esta ley práctica, la plantea. La - ley moral no tiene en nosotros su génesis, nos viene, como hemos dicho de otra parte.

La moral del deber tiene el fallo del formalismo y la abstracción; la moral de la aspiración tiene una absorción en lo espiritual y en lo místico. Quizá Kant y Bergson, son los aspectos inversos y complementarios de una - misma modernidad.

Para Kant la razón especulativa, la razón práctica y el juicio que se reflexiona a sí mismo consagran por sus diversas perspectivas la separación de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello respectivamente. No es que no tengan relaciones, pero el bien no se conoce, se le hace; la - creencia en lo bueno no es saber; igualmente la sensibilidad no es criterio de moralidad.

Pero el acto moral se especifica sin confundirse con - lo verdadero o lo bello. Este es el rigorismo kantiano. - Lo bello, lo bueno y lo verdadero no son confundidos por Bergson, pero convergen en un acto único que es la intuición. Esta puede dilatarse y especificarse, pero es una y la misma en su movimiento. Bergson no distingue muchas intuiciones. La intuición es creación, el acto moral es creación o participación en aquello que crean las personalidades privilegiadas.

No hay confusión de planos en Bergson. hay atracción - del ser, de la plenitud del ser sobre las corrientes divergentes. Esta atracción de la unidad, se traduce en la intuición.

En cada totalidad parcial (arte, moral.....), está la totalidad general. Por eso hay dificultad en Bergson al - especificar su ética.

Toda la diferencia de las dos éticas, kantiana y bergsoniana, está en la presencia inmediata o en la ausencia de lo absoluto, no está la diferencia en la existencia o la no-existencia de este absoluto, sino en nuestro modo de comunicación o de no-comunicación con él. (45)

(45) BARTHELEMY-MADAULE, M.: Bergson adversaire de Kant, p. 170 ss.

IIIª PARTE

EL FUNDAMENTO SOCIOLOGICO

CAPITULO VII: LA MORAL EN EL HOMBRE, ES UN FACTOR DE SU
NATURALEZA SOCIAL

1) NUESTRA CONFIGURACION PSICOLOGICA, ESTA ADAPTADA PARA
LA VIDA SOCIAL.

Hemos visto en las dos partes anteriores, los ingredientes biológicos que se insertan en la vida moral; pero ésta, la hemos estudiado en el hombre tomándole individualmente.

Veamos ahora el papel que desempeña la sociedad con todo lo que lleva consigo, en la configuración moral. Para ello, hay que empezar por ver que, no ya la estructura moral del hombre sino la misma estructura psíquica que encuadra a aquélla, está preparada para la vida social.

a) Análisis de la percepción

Analicemos el caso de la percepción. Automática e inconsecuentemente, al percibir, despreciamos las diferencias individuales y miramos sólo lo común: "mais c'est - que l'on convient alors de négliger leurs différences individuelles pour ne tenir compte que leur fonction commune". (1)

De igual manera, percibimos antes las semejanzas que las diferencias; y en un agregado de partes contiguas, percibimos el todo antes que las partes. (2)

Esto denota que reaccionamos primero por instinto vien

(1) BERGSON.: Essai sur les données, p. 57

(2) BERGSON.: Matière et mémoire, n. 183.

do el todo sintéticamente y luego, nuestra inteligencia - analiza y descompone en partes.

Bergson llega a afirmar que lo que nosotros llamamos - un hecho no es lo dado en una intuición inmediata sino - una adaptación de lo real a los intereses de la vida social: "Ce qu'on appelle ordinairement une fait ce n'est - pas la réalité telle qu'elle apparaîtrait à une intuition immédiate, mais une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale". (3)

Como veremos más adelante y se ha insinuado ya, hace - falta ir "purificándose" de esos hábitos pragmáticos para llegar a la verdadera realidad psicológica o moral, sin - interés alguno. Esta es, proclamada de una u otra manera, la conversión de la filosofía que Bergson anuncia por todas las partes en su obra.

Pero sigamos en el análisis de la percepción. Decíamos que percibimos primero el todo. Si fijamos nuestra atención en los rasgos particulares de los objetos o de los - individuos, se puede hacer una enumeración, pero nunca - una suma. (4)

La suma o unión de rasgos, o sea la unidad, es un acto simple del espíritu que consiste en unir lo múltiple; esta multiplicidad es lo que hace de materia en ese acto.

En el caso concreto de la percepción del espacio, esa unidad que pone nuestro espíritu, se plasma en una homogenización del espacio y a su vez el percibir el espacio

(3) BERGSON.: Matière et mémoire. p. 203.

(4) BERGSON.: Essai sur les données. p. 57.

como homogéneo es acercarse a la vida social: "mais aussi, remarquons - le bien, l'intuition d'un espace homogène - est déjà un acheminement à la vie sociale". (5)

En este espacio homogéneo, diferenciamos inconscientemente todas las cosas, incluso nuestros estados de conciencia que proyectamos en él. Precisamente el animal no se representa espacialmente estados psíquicos. Pues esta tendencia a la homogeneización de nuestros estados de conciencia y a su exteriorización, es la misma que nos lleva al lenguaje y a vivir en común. (6)

Homogeneizamos y exteriorizamos en el espacio nuestros estados psíquicos no por mera necesidad o constitución - psicológica, sino porque deseamos comunicarnos (fin social en el fondo) y sobre todo porque deseamos ser comprendidos por nuestros semejantes.

Como nuestra propia vivencia o estado es intransferible como tal, hacemos una espacialización de algo que no lo es: nuestros estados de conciencia. Y al hacer esa espacialización con nuestra inteligencia, sometemos a esos estados a una serie de determinaciones que la inteligencia pone en las cosas materiales pero que esos estados no tienen, tal como la división, contigüidad espacial, etc... y a medida que se realizan las condiciones de la vida social, se acentúa esa corriente que llevan nuestros estados de conciencia, de dentro hacia fuera; y así nuestros estados se transforman de objetos en cosas. (7)

(5) BERGSON.: Essai sur les données, p. 102-103.

(6) BERGSON.: Idem. p. 103.

(7) BERGSON.: Idem. p. 103.

Y ya entonces una vez exteriorizados no sólo se distinguen entre sí, sino que refractando esa exteriorización en nuestro interior, les distinguimos unos de otros, dentro de nosotros mismos, sin que eso sea así en la realidad.

Porque, de hecho, nuestros estados de conciencia, no se distinguen, se interpenetran. Pero dado este mecanismo, toda nuestra vida psíquica la percibimos espacializada - por refracción.

Ahora bien, una vida interior con momentos distintos - responderá mejor a las exigencias de la vida social: "une vie intérieure aux moments bien distincts, aux états nettement caractérisés, répondra mieux aux exigences de la vie sociale". (8)

Y también la división de nuestras facultades comienza por la división de aquellas que más favorecen la vida social, o simplemente que más se refieren a la vida social; después vendrían aquellas que interesan a la especulación pura y por fin aquellas que se dividen simplemente por placer. Pero la división de la mayoría de las ideas, está exigida por el interés de la vida social el cual se manifiesta en las exigencias de conversación y acción que presiden su nacimiento. (9)

La vida social tiende pues a la exteriorización y solidificación de nuestros estados de conciencia para darles estabilidad y distinción frente a su natural inestabi-

(8) BERGSON. : Essai sur les données, p. 103.

(9) BERGSON. : La pensée et le mouvant, p. 64.

lidad e indistinción. Esta estabilidad nos permite objetivarlos, y hacerlos entrar de alguna manera en el "mercado" de la vida social.

Con ello, manejamos nuestros estados como si fueran cosas, pero éstos pierden lo específico de sí mismos y con ello, hacemos también que nuestro yo se desglose en dos "yo" diferentes: el primero, el exterior, es la representación espacial y podríamos decir también social del otro. El segundo es el yo interior y profundo al que llegamos por una reflexión ardua, después de eliminar ese yo exterior en el cual nos movemos casi siempre.

Este es -vuelvo a insistir- el giro bergsoniano que -Bergson quiere dar a la filosofía. Llegar e ir por donde nuestra vida de inmediata utilidad no nos deja ir. El yo profundo nos hace captar nuestros estados psíquicos, como estados de seres vivientes, es decir, como estados en vías de formación y maduración; como refractarios a la medida, penetrándose unos con otros; como estados que se suceden en una duración que nada tiene que ver con la juxtaposición en el espacio homogéneo. (10)

En resumen, la intuición de un medio homogéneo -Bergson está criticando a Kant- que nos permite exteriorizar nuestros estados por relación de unos con otros, nos revela la objetividad de las cosas y así, por su doble operación, a saber, por un lado favoreciendo el lenguaje y por otro presentándonos un mundo exterior distinto de nosotros en cuya percepción todas las inteligencias se comunican,

(10) BERGSON.: Essai sur les données, p. 173-174.

anuncia y prepara la vida social. (11)

b) El pensamiento y el lenguaje como signos de progreso

Al hablar de esta tendencia nuestra a la exteriorización homogeneizada de nuestros estados de conciencia y al lenguaje, Bergson no intenta desvalorizarlos frente a la vida interior, sino distinguirlos. Esta exteriorización es típica del hombre y es un signo inequívoco de su evolución y progreso y sobre todo de su distinción con el animal, ya que este factor es un signo de variabilidad y progreso. Veámoslo punto por punto.

I) En primer lugar, son signos de evolución. El pensamiento y el lenguaje son como el desván donde se depositan todas las adquisiciones de los individuos para que los que han de venir después, cuenten con ellas como material dado pero se eleven más alto. Esta despesa impedirá a los nuevos individuos empezar de nuevo y les obligará a progresar y a no enclaustrarse ni quedarse con lo recibido.

II) En segundo lugar, el pensamiento y el lenguaje son también frutos de un único "elfa" vital, pero son también manifestaciones de la diferencia de naturaleza y no de grado que hay entre el hombre y el animal. (12)

Y esta distinción se basa en la capacidad de invención que el hombre tiene frente al animal que no es capaz de ir más allá de lo recibido. Para el animal no existen más que los movimientos de la rutina, el hombre con su capaci

(11) BERGSON.: Essai sur les données, p. 177.

(12) BERGSON.: L'Évolution créatrice, p. 265.

dad de elección. tiene posibilidad de sacar nuevas potencialidades de lo que ha recibido e imprimir movimientos - nuevos que le llevan a la consecución de cosas inesperadas.

III) Por eso -y en tercer lugar-. el lenguaje y el pensamiento son fuentes de progreso. Ellos funcionan sobre todo lo posible y al ser su campo todo lo posible tienen - una enorme contingencia y variabilidad que les permiten - no atenerse a algo fijo sino tantear, escoger y elegir - aquello que más alto eleva a la naturaleza del hombre.

c) El objeto de la sociedad es la inserción de una cierta fijeza en el devenir universal.

Decimos pues, que el pensamiento y el lenguaje, que son los dos factores en los que se entreteje la vida social - son como el depósito donde se acumulan todas las invenciones de los individuos en orden a un ulterior progreso individual y social.

Por eso, el objeto de la sociedad es insertar en el devenir universal una cierta fijeza que sirva de base y fundamento a la posterior evolución: "Et l'objet essentiel - de la société est d'insérer une certaine fixité dans la - mobilité universelle. Autant de sociétés, autant d'îlots consolidés, çà et là, dans l'océan du devenir. Cette consolidation est d'autant plus parfaite que l'activité sociale est plus intelligente". (13)

Decimos "cierta fijeza" y no fijeza total porque entonces, esa misma fijeza es la que impediría la evolución -

(13) BERGSON.: La pensée et la mouvante. p. 89.

que es para lo que está. Así sucede en las sociedades cerradas que se atienen exclusiva y absolutamente a las costumbres e instituciones dadas desde siempre; se supone infringir el orden social y moral el ir contra ellas, aunque ese ir contra ellas sea por motivos óptimos como puede ser el desarrollo y mejora social y moral de esas sociedades.

Precisamente podemos hacer, al respecto, una clasificación de las sociedades en cerradas y dinámicas. Podemos poner un ejemplo de ambas en la radical distinción de la sociedad animal y la humana aunque dentro de la humana caben a su vez distinciones de "cerrada y dinámica" como veremos.

Ahora bien, la distinción de sociedad cerrada y abierta, entendiendo por aquélla la animal y por ésta la humana es una distinción de naturaleza; la distinción de sociedad cerrada y abierta en la sociedad humana, es de grado. Pues bien, una sociedad como la de las abejas, está admirablemente disciplinada y unida, pero fija; las sociedades humanas están abiertas a todo progreso, pero siempre en movimiento y en lucha. (14)

Sintetizando ambas notas, podríamos decir que el ideal de una sociedad es que tenga los dos caracteres de un cierto equilibrio o fijeza y un dinamismo, aunque el ideal total no es realizable: "L'ideal serait une société toujours en marche et toujours en équilibre, mais cet idéal n'est peut-être pas réalisable: les deux caractères qui voudraient se compléter l'un l'autre, qui se complètement même à l'état embryonnaire, deviennent incompati

bles en s'accentuant". (15)

Es una sociedad, a mayor perfección, mayor flexibilidad en sus miembros y mayor adaptación; lo cual lleva a equilibrarla en lo más profundo y a echar a la superficie todas las perturbaciones de una gran masa. (16)

Las pequeñas sociedades que se forman en el seno de la grande tienden en cambio al inmovilismo y a la rigidez de los hábitos contraídos que son difíciles de modificar. La sociedad tiene pues medios de obligar a los individuos a una apertura y así dispone de la amenaza, de la corrección y de la humillación. (17)

Con estos medios, la sociedad tiende a alcanzar su mayor elasticidad y sociabilidad. Si el hombre no tuviera estas reglas que la sociedad impone, viviría exclusivamente sus sentimientos sin tener en cuenta los de los demás, lo cual perjudicaría a la vida social. Es necesario que el hombre ordene su vida conforme a unas reglas.

2) CARACTER MORAL DE NUESTRA INCLINACION SOCIAL

a) El hombre, ser social por naturaleza.

Es clásica la definición aristotélica del hombre como ser social por naturaleza. Según él, "sin duda ninguna, es absurdo querer hacer del hombre feliz un solitario. Nadie aceptaría disponer por sí solo de todos los bienes. El hombre, en efecto, es un ser social y naturalmente hecho

(15) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 102.

(16) BERGSON.: Le rire, p. 152.

(17) BERGSON.: Idem, p. 103.

para la vida en sociedad". (18)

Aristóteles está hablando aquí del hombre, supuestos ya los fundamentos biológicos de su sociabilidad. El carácter social natural que Aristóteles describe se refiere a una perfección del hombre que no puede alcanzar si no vive en sociedad.

Pero la estructura social del hombre se encarna incluso con su naturaleza animal. El hombre, recién salido de las manos de la naturaleza es, como todos los animales, dominado por el instinto de conservación, condenado a la lucha, a la guerra. Está sometido a la ley que rige el mundo animal. Sus recursos específicos son: por una parte la inteligencia y por otra la sociabilidad adaptada a pequeñas sociedades.

Todos estos rasgos del hombre, como son el instinto de conservación, el de defensa, el instinto de guerra y los contrarios de éstos como el instinto de reproducción, el de protección, etc... no son posibles si el hombre no es por naturaleza social. Además estas disposiciones permanecen inamovibles e indestructibles en cada uno de nosotros, como lo son también en cada uno de los miembros de otras especies animales. (19)

Por esto, la vida social no es un hábito adquirido y transmitido. El hombre está organizado para la ciudad, como la hormiga para el hormiguero, con una diferencia sin

(18) ARISTOTELES.: Ética Nicomaquea, libro 9, cap. 9.
1169 a (pág. 1291 de la edic. de Aguilar)

(19) POLIN, R.: Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire?, p. 22 ss

embargo y es que la hormiga posee todos los medios perfectamente hechos y delimitados de antemano para alcanzar su fin, mientras que nosotros tenemos que aportar todo aquello que es necesario para reinventar los medios y también para variar de forma. (20)

Esto nos lleva a pensar que la inclinación natural del hombre a la sociedad puede ser satisfecha de muy diversas formas. El hombre tiene esa tendencia como fin, pero al ponerla en práctica, entra en juego la inteligencia la cual tiene que buscar y fabricar los medios más adecuados para conseguir ese fin; por eso, la naturaleza nos ha hecho inteligentes para escoger hasta cierto punto nuestro tipo de organización social: "Mais si la nature, précisément parce qu'elle nous a faits intelligents, nous a laissés libres de choisir jusqu'à un certain point notre type d'organisation sociale, encore nous a-t-elle imposé de vivre en société". (21)

Nuestra sociabilidad, por consiguiente, tiene grados, no es fija ni absoluta. Y además puede ser regulada, hasta cierto punto por el individuo conforme a su bien y al de la sociedad misma.

La naturaleza, haciendo del hombre un animal social, - ha querido que esta solidaridad tan estrecha, se afloje a veces en la medida en que sea necesario para que el individuo despliegue, en interés mismo de la sociedad, la inteligencia, que la misma naturaleza había previsto. (22)

(20) BERGSON.: La pensée et le mouvant. p. 86.

(21) BERGSON.: Les deux sources, p. 283.

(22) BERGSON.: Idem. p. 83.

Pero esto no debe hacer olvidar que por muy civilizada y adelantada que esté una sociedad la cual ha ido tomando formas más perfectas merced a la inteligencia de los individuos que han puesto los medios. permanecen en el fondo de ella las tendencias orgánicas y primigenias a la vida social.

La humanidad se ha civilizado y la sociedad se ha transformado mucho; con ello pretendemos a veces que nuestras tendencias orgánicas a la vida social queden relegadas a nuestros orígenes, pero no que sean hoy igualmente orgánicas; la verdad es que no podemos encontrarlas en cualquier sociedad de hoy de tipo simple y cerrado, en su estructura moral y original. Estas tendencias no aparecen claramente a la conciencia del hombre civilizado de hoy, pero permanecen en el inconsciente y forman lo que hay de más sólido en nuestro sentimiento de la obligación. (23)

Al individuo normal, que vive ya concretamente en una sociedad, sea ésta del tipo que sea, se le impone una realidad social que preexiste a él y que le sobrevivirá. El individuo en cuestión no conoce ni el origen ni la estructura de esa sociedad en que vive. (24)

Lo que pudiera parecer contrario a esa tendencia y vivir en sociedad, como el egoísmo, tiene también un carácter social. Al menos cierto egoísmo. Es verdad lo que dicen muchos utilitaristas: primeramente el egoísmo recomienda mostrarse servicial con los demás porque eso en -

(23) BERGSON.: Les deux sources. p. 54.

(24) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des mœurs, p. 192.

definitiva ve a repercutir favorablemente en el propio individuo. (25)

b) Comparación de la sociedad con un organismo viviente.

Bergson compara el comportamiento y funcionamiento de la sociedad y los individuos componentes con un organismo vivo y sus células. Pero no será más que una comparación porque una cosa es un organismo sometido a leyes necesarias y otra, una sociedad constituida por voluntades libres. Pero desde el momento en que esas voluntades se organizan, imitan un organismo y en este organismo más o menos artificial, el hábito juega el mismo papel que la necesidad en las obras de la naturaleza. (26)

Ese comportamiento que imita el del organismo se ve en el cuerpo social cuando los diversos individuos trabajan por un fin común: se dividen los trabajos, vive cada uno para sí al mismo tiempo que para los otros, se alimentan, se reproducen y responden a los peligros con reacciones defensivas apropiadas. (27)

Como hemos dicho antes, gracias al poder de la inteligencia y de la libertad, el individuo, puede hasta cierto punto prescindir de su vinculación al todo social; así esta tendencia a la individualización entra en conflicto y es compensada con la antagonista y complementaria a la asociación. De aquí se sigue un balanceo entre la individualización y la asociación.

Los individuos se juxtaponen en sociedad; pero la so-

(25) BRENTANO, F.: El origen del conocimiento moral, p. 71.

(26) BERGSON: Les deux sources, n. 2.

(27) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 167.

ciudad, apenas formada querría fundir en un organismo nuevo los individuos yuxtapuestos, y así llegar a ser ella - a su vez un individuo que pueda formar parte integrante - de una asociación nueva (28); con lo cual se pone de manifiesto el carácter unitario del principio vital que posteriormente la materia ha ido descomponiendo.

La organización de esos individuos en la sociedad no es mera yuxtaposición. Los miembros de una sociedad se organizan entre sí y forman una multiplicidad cualitativa, no puramente numérica: "Ou je les apercevrai l'une dans l'autre, se pénétrant et s'organisant entre elles comme les notes d'une mélodie, de manière à former ce que nous appellerons une multiplicité indistincte ou qualitative, sans aucune ressemblance avec le nombre". (29)

El individuo se somete a la sociedad con lo cual la sociedad pervive poniendo en común todas las energías individuales; ella a su vez beneficia los esfuerzos de todos y hace este esfuerzo más fácil. La sociedad sólo puede sustentarse si el individuo se la somete; pero a cambio, la sociedad le simplifica y le hace más fácil la labor. (30)

Pero es la sociedad quien gana en esta lucha por la asunción del individuo a sus funciones: "La nature se préoccupe plutôt de la société que de l'individu." (31)

El hombre pues vive siempre en sociedad como medio ne-

(28) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 259-260.

(29) BERGSON.: Essai sur les données, p. 78.

(30) BERGSON.: L'énergie spirituelle, p. 26.

(31) POLIN, R.: Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire?, p. 23.

cesario de su desarrollo no ya sólo moral y cultural, sino biológico, psicológico y profesional. Aunque por circunstancias el hombre a veces se aisle, sigue vinculado a la sociedad aunque sólo sea de manera ideal.

En vano se trataría de representar un individuo desvinculado de toda vida social. Incluso materialmente solo, - Robinson, en su isla, está en contacto con los otros hombres, porque los objetos fabricados que él ha salvado del naufragio, y sin los cuales él no saldría de naufragio, le mantienen en la civilización y por consiguiente en la sociedad. Pero un contacto moral con otras personas le es más necesario todavía en su soledad porque se descorazonaría en seguida si no pudiera oponer a las dificultades que se le plantean sin cesar, más que una fuerza individual, cuyos límites siente muy de cerca. De la sociedad a la cual permanece idealmente vinculado, él saca la energía.

(32)

El sentimiento de soledad es pues la medida de lo que cuesta sustraerse al yo social. Pensamos a veces que vivimos felices solos, lejos de las preocupaciones y problemas que los demás plantean; pero basta tener que vivir algunos días en soledad obligada o escogida, para ver hasta qué punto es parte de nosotros la sociedad en que vivimos.

Hace falta tener una vida individual muy independiente y profunda para no sucumbir al poderoso instinto de vivir en sociedad: "Ceux que les circonstances condamnent pour un temps à la solitude, et qui ne trouvent pas en eux -

mêmes les ressources de la vie intérieure profonde, savent ce qu'il en coûte de se "laisser aller", c'est-à-dire de ne pas fixer le moi individuel au niveau prescrit - par le moi social". (33)

c) La vida social como factor integrante del impulso vital

Hemos insinuado ya, que el instinto que nos lleva a vivir en sociedad no es específico del hombre. La vida en sociedad y la sociedad misma son como el punto de llegada de toda evolución.

Es verdad que habrá muy diversos tipos de sociedad según la perfección de los individuos, así una será la sociedad de los animales, otra la del hombre corriente y otra la del místico. Pero a pesar de la diferencia radical de formas alcanzadas y del desvío creciente de caminos recorridos, es en la vida social donde desemboca la evolución, como si alguna aspiración original y esencial de la vida no pudiera encontrar más que en la sociedad su plena satisfacción. (34)

Es decir, no hay impulso particular a la vida social; éste es el mismo impulso vital que atraviesa todos los seres vivientes. Si se pudiera hablar metafóricamente de un impulso a la vida social, sería necesario decir que la parte más importante de ese impulso social es el que termina en el hombre, y la otra parte restante se ha recogido por el conducto que lleva a los himenópteros; las sociedades de abejas y hormigas presentan así los aspectos complementarios de los nuestros.

(33) BERGSON.: Les deux sources, p. 9.

(34) BERGSON.: L'énergie spirituelle, p. 26.

Pero esto no es más que una manera de hablar. No ha habido impulso particular a la vida social. Hay simplemente el movimiento general de la vida, el cual crea, bajo líneas divergentes, formas siempre nuevas. Si aparecen sociedades bajo estas dos líneas, deberán aquéllas manifestar la divergencia de éstas, al mismo tiempo que la comunidad de un idéntico origen vital. Ellas desarrollan así dos series de caracteres que nosotros encontramos vagamente complementarias una de otra. (35)

El "elan" vital no es pues de orden socialógico sólo, ni de orden psicológico, biológico, o místico sino que los engloba a todos. (36)

Ese impulso es comparado muchas veces por Bergson al impulso de un proyectil que se fragmenta en varios; todos ellos tienen una causa común: "Podría compararse este impulso al de un proyectil, que no va muy lejos porque es demasiado pesado, pero del que algunos fragmentos más ligeros continúan su curso. El "todo" de la sociología, el "todo" de la sociedad humana, tiene la misma causa que la que proyecta hacia adelante a ciertos individuos privilegiados". (37)

d) Lo social es específicamente humano.

Veamos ahora, cómo lo social es lo mas típicamente humano. Bergson nos enseña a no olvidar que lo social es - en primer lugar lo humano, que no puede haber progreso social sin progreso humano y que incluso la sociedad cerra-

(35) BERGSON.: L'évolution créatrice. p. 102.

(36) GOUHIER, H.: Bergson et le Christ des Evangiles. p. 155.

(37) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson. p. 208.

da que de por sí no es propensa al progreso, deja libre - la intimidad de la conciencia de los individuos para su - liberación.

La sociedad universal a la que tendemos desesperadamente no se puede fundar en imperialismos más o menos reconciliables, sino que debe ser una obra de invención moral para llegar así al reconocimiento de una fraternidad viviente. (38)

Con ello queda claro que si no está en la base lo humano; no puede haber sociedad.

Para llegar a esta fraternidad viviente, se supone que debe haber primero grupos humanos, donde las relaciones - entre sus miembros sean cada día más estrechas y alcancen un nivel moral.

Así por todas partes donde hay grupos humanos, existen relaciones morales que consisten en la ejecución de actos mandados o aconsejados y que causan en los demás miembros los sentimientos de admiración, alabanza, estima y también reprobación. (39)

Estos sentimientos al principio tienen un nivel inferior. En una sociedad poco evolucionada, esa comunicación es una simpatía que viene por tener sentimientos semejantes y sobre todo por vivir unas mismas circunstancias sociales.

Los sentimientos y deseos que caracterizan a los indi-

(38) MAVIT, H.: Bergson et l'existence créatrice, p. 146.

(39) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des mœurs, p. 215.

viduos de una raza o variedad son tales, que no pueden hallar su completa satisfacción sino entre los demás miembros o individuos de aquél. Esa satisfacción procede, en parte, de la simpatía que aproxima a los que tienen sentimientos semejantes, y sobre todo, de las condiciones sociales correlativas que se desarrollan por cualquier lugar donde reinen los mismos sentimientos. (40)

Cuando la sociedad está más evolucionada, esto es, cuando los individuos estén muy diferenciados profesionalmente y no están por consiguiente tan sometidos a las mismas condiciones, la comunicación entre ellos, más humana ya, es la amistad.

Ya Aristóteles vió que la amistad es indispensable para la vida: "La amistad es una virtud, o, por lo menos, - va acompañada de virtud. Además, es absolutamente indispensable para la vida". (41)

Puede entenderse la amistad en muchos grados. Aristóteles mismo piensa que la amistad no es exclusiva del hombre sino que es un sentimiento que pueden tener muchos seres vivos, como los pájaros, los individuos de una misma especie entre sí, etc... pero principalmente se dice de los hombres.

En los hombres, la amistad no sólo les une a ellos entre sí, sino que es el lazo de las ciudades. Si hubiera amistad, no tendría que haber justicia. De ahí que la amistad sea la virtud principal de esa gran sociedad uni-

(40) SPENCER.: Primeros principios, p. 407.

(41) ARISTOTELES.: Ética Nicomaquea, lib. 8, cap. 12 p. 1155 a (pág 1267 de la edit. de Aguilar).

versal donde reine la fraternidad y no sean necesarios - los castigos porque estén dominados los egoísmos. "Si - los ciudadanos practicaran entre sí la amistad, no tendrían en manera alguna necesidad de la justicia; pero aun suponiéndolos justos, tendrían necesidad de la amistad, y la justicia, en el punto máximo de su perfección, parece tener la naturaleza de la amistad". (42)

Cabe mayor perfección de comunicación entre los individuos cuando la sociedad es más escogida y selecta. La sociedad, superando ya la comunidad de vida, une a las personas mayores responsables en una unión personal. Esta - unión personal no aparece en la masa, ni en la comunidad de vida, sino en la sociedad evolucionada que vive de motivos culturales, morales y espirituales. (43)

Una de las actividades más peculiares de esta sociedad que ha alcanzado el nivel de relaciones personales, es la moralidad. Los hechos morales, no son algo inicialmente - individual sino social.

Es cierto que después de que la sociedad dió al individuo la moral, éste debió tomar una postura personal frente al mandato social, pero en su origen, lo moral fue un factor natural que dependía inmediatamente de lo social y era parte integrante de ello. Tenemos tendencia a pensar que los rasgos morales típicos de la sociedad en que vivimos son válidos para toda la humanidad. (44)

(42) ARISTOTELES.: Ética Nicomachea, lib.8, cap.1º p.1155 a (pág 1267-1268 de la edit.de Aguilar)

(43) SCHULER, M.: El formalismo en la ética y la ética material de los valores, tomo 2º, p.340-341

(44) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des moeurs, p. 169.

Pensamos pues que el hombre es naturalmente moral como es naturalmente inteligente; pero aquí hay que hacer una aclaración y decir que el hombre es naturalmente moral si se entiende por esto que el hombre vive siempre en sociedad y que en toda sociedad hay costumbres, usos y obligaciones que se imponen.

Pero con esto sólo se constata un hecho que se verifica en todos los tiempos y lugares. Y esto no equivale de ningún modo a decir que la moralidad es natural al hombre, si se entiende por esta fórmula que hay en nuestra conciencia una revelación más o menos clara de un orden moral, por una suerte de privilegio relacionado con la cualidad del hombre de ser razonable o responsable. (45)

Bergson dirá en "le rire" que el ideal social y moral no difieren esencialmente: "Toutefois il faut bien reconnaître, à l'honneur de l'humanité, que l'idéal social et l'idéal moral ne diffèrent pas essentiellement". (46)

3) LO SOCIAL COMO FACTOR CONFIGURANTE DE LA MORAL

a) Presión social sobre la conciencia moral del individuo

Planteado el problema de la identificación de lo moral con lo social, analicemos cómo la sociedad configura a través de sus medios, la moralidad en el individuo.

La sociedad, en primer lugar, suele trazar el camino - de la existencia ordinaria al hombre y hace falta un enorme esfuerzo para no dejarse llevar por esa presión incons

(45) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des moeurs. p. 201.

(46) BERGSON.: Le rire. p. 106.

ciente. Así la sociedad hace vivir la familia, la profesión, las diversiones..... sin tener que dar prescripciones.

La única decisión que hace tomar es la de seguir la corriente que ella impone y entonces todo es fácil y nosotros no tenemos conciencia de ninguna presión porque no hacemos ningún esfuerzo para seguir lo que ella nos prescribe.

Un camino nos ha sido trazado por la sociedad; le encontramos abierto siempre delante de nosotros y nosotros le seguimos. Pero entonces, si todo es tan fácil ¿de dónde viene ese estado de tensión que parecen llevar en sí mismos la obligación y la obediencia? Es evidente que hay casos en que la obediencia implica un esfuerzo sobre sí mismo. Pero estos casos son excepcionales; y se perciben porque les acompaña una conciencia intensa.

Entonces, en razón de la solidaridad de nuestras obligaciones entre sí, y porque el todo de la obligación es inmanente a cada una de sus partes, todos los deberes se colorean del tinte que ha tomado excepcionalmente uno de ellos. (47)

La conjunción del individuo con la sociedad admite grados. En la sociedad primitiva y cerrada, el individuo se identifica con la sociedad o grupo en que vive, apenas tiene una individualidad definida y no digamos personalidad. Forma un cuerpo con la sociedad. Uno y otra son absor

(47) BERGSON.: Les deux sources, p. 12-13

bidos en la misma tarea de conservación individual y social. Sólo miran hacia sí mismos.

Parece dudoso que el interés particular esté de acuerdo con el interés general.

El utilitarismo aboca a dificultades insolubles cuando plantea que el individuo sólo puede buscar su bien propio, y mediante eso, es conducido al bien del otro.

Un ser inteligente, cuando busca el bien particular, - hará frecuentemente cosas alejadas del interés general. - Si el utilitarismo se empeña en su tesis, es que admite - que por debajo de la actividad inteligente que tendría - que optar entre el interés personal y el interés ajeno, - hay un sustrato de actividad instintiva puesto por la naturaleza donde el individuo y lo social se confunden.

La célula vive a la vez por y para el organismo; se sacrificará al todo si es necesario; y si fuese consciente diría que hace eso por ella misma. En la sociedad cerrada, individuo y sociedad juntos están vueltos sólo hacia sí mismos. (48)

b) Yo social y yo individual

Esta solidaridad del individuo con el grupo en la sociedad primitiva o cerrada, se muestra claramente en el sentimiento de respeto que el individuo tiene. El respeto que el individuo tiene creyendo que es respeto de sí mismo, es un sentimiento de solidaridad con el grupo. El grupo como tal está presente en el individuo aislado, le vi-

gila, le anima, le amenaza, le exige consultarle y obedecerle.

Cree el individuo que todo esto es suyo, pero es la vida y la mentalidad del grupo operando en él. Esto, como es claro, lleva al individuo a una división de la personalidad en dos "yo": el "yo" que respeta y el "yo" que es respetado; éste último es "superior"; pues bien, este último yo, el respetado y superior es el yo social que manda sobre el yo individual; ambos "yo" están naturalmente en la conciencia.

Dentro del yo, el grupo al que pertenece el individuo, se impone en el respeto, por encima de los otros grupos y sociedades. De ahí que se cree una conciencia de grupo, la cual llega a ser orgullo de tal grupo.

Este es el sentido del "civis romanus sum": el respeto de sí para un ciudadano romano se confunde con lo que hoy llamaríamos un sentimiento nacionalista.

Pero esta misma coincidencia entre el respeto de sí y el amor propio de grupo, sucede igualmente en nuestras sociedades de hoy. El sentimiento que llamamos de "honor" - no es más que algo que se sobreañade al sentimiento de todo hombre como hombre; todo hombre, como hombre tiene un respeto de sí mismo; pero el sentimiento de honor es espíritu de cuerpo y viene por pertenecer a algún cuerpo o grupo determinado: "Au respect de soi que professe tout homme en tant qu'homme se joint alors un respect additionnel, celui du moi qui est simplement homme pour un moi éminent entre les hommes; tous les membres du groupe "se tiennent" et s'imposent ainsi une "tenue"; on voit naître

un "sentiment de l'honneur" qui ne fait qu'un avec l'esprit de corps". (49)

¿Qué repercusiones tiene en el orden moral esta presión de lo social en el individuo? Creemos que el veredicto de nuestra conciencia moral es exclusivamente nuestro y sin embargo ese veredicto moral se identifica generalmente con el yo social.

El lenguaje, bajo el mismo nombre de conciencia moral, reúne cosas bien diferentes: ¿Qué de común hay entre los remordimientos de un asesino y los de aquel que ha sido injusto a la mirada de un niño?

Defraudar la inocencia de un niño es uno de los delitos más graves para una cierta conciencia que no tiene el sentido de la proporción precisamente porque no toma de la sociedad los modos de juzgar. Pero esta conciencia no es frecuente. En general, el dictamen de la conciencia coincide con el yo social. (50)

Las relaciones entre el yo social y el yo individual pueden entrar en conflicto. La opinión social influye en nosotros hasta el punto de hacernos creer que algo no ha sucedido, si los demás no lo han visto.

Bergson pone el caso de un criminal. El sentimiento de remordimiento que siente un asesino, podría confundirse con el miedo al castigo a causa de las minuciosas precauciones tomadas para ocultar el crimen o para hacer ver su inocencia; siente constantemente una angustia de creer que no ha cuidado todos los detalles y que puede ser des-

(49) BERGSON.: Les deux sources, p. 66-67

(50) BERGSON.: Idem, p. 10

cubierto.

Pero si se analiza bien, esto no lo hace el criminal tanto para evitar el castigo como para borrar el pasado y hacer como si el crimen no hubiera sido cometido: "Quand personne, ne sait qu'une chose est, c'est à peu près comme si elle n'était pas". (51)

Esta angustia moral, según Hannequin, con quien Bergson está de acuerdo, significa dos cosas: primera, hundimiento de la propia voluntad individual a causa del mal cometido y segunda: intromisión de la opinión pública en el ámbito de la conciencia. (52)

Ya Aristóteles vió esto también con toda claridad al ver que los seres malos buscan a los demás para huir de sí mismos y para descargar en ellos su propia culpabilidad. Dicho en otros términos: el yo individual se siente tan reprochado en sí mismo que no tiene más remedio que la salida y manifestación a los demás; y aunque éstos le reprochen y le condenen, es entonces cuando adquiere la paz consigo mismo: el yo individual no oculta la acción al yo social y se le somete por ser más poderoso: "Ocurre igualmente que estos seres malos buscan personas con quienes pasar sus días, pero ante todo se huyen a sí mismos; su memoria está demasiado cargada de actos abominables y, cara a cara consigo mismos, no ven más que un futuro semejante, mientras que en compañía de otras personas se olvidan de todo, ya que en ellos no hay nada capaz de ser ama-

(51) BERGSON.: Les deux sources, p. 11

(52) BERGSON.: Ecrits et paroles II, p. 353

do, no sienten ningún amor a su propia persona". (53)

El apoyo social que buscamos para nuestros problemas - éticos es mucho más vehemente que el que buscamos para - apoyar nuestros juicios y conocimientos.

Esta sobreestimación de lo ético proviene de que todos nosotros estamos naturalmente inclinados a disculpar y - justificar nuestras acciones "porque otro ha obrado así". Los niños acostumbran a justificar así sus hechos. (54)

Incluso en nuestra conducta más egoísta, hay siempre - algo social como los celos, la envidia, etc. El egoísmo - total y el encerramiento total en sí mismos son como una muerte, porque para llevarse a cabo no habría que preocuparse de nada de los demás, ni para envidiarles siquiera: "Celui qui voudrait pratiquer l'égoïsme absolu devrait - s'enfermer en lui-même, et ne plus se soucier assez du - prochain pour le jalouser ou l'envier". (55)

Según Baldwin, ver en el individuo un ser esencialmente egoísta, dispuesto naturalmente a entrar en lucha con sus semejantes, como dice Hobbes, es cometer un error grave: este yo antisocial, siempre en búsqueda de medios para dañar al vecino, es una abstracción filosófica. El yo real, es un yo social, dice M. Baldwin.

Toda sociedad es un conjunto de "socios", espontánea y voluntariamente relacionados unos con otros. Si se habla

(53) ARISTOTELES.: Ética Nicomachea, libr IX, cap 4º p. 1166 (pág. 1286 de la edit Aguilar)

(54) SCHELER, M.: El formalismo en la ética y la ética material de los valores, tomo 2º, p. 99-100

(55) BERGSON.: Les deux sources, p. 91

de competencia vital en sociología, esa competencia acontece entre grupos, no entre individuos. Cuanto más cohesión tenga un grupo, más apto está para entrar en lucha con los restantes. (56)

En resumen, el individuo encuentra su equilibrio en la sociedad haciendo con ella una simbiosis: él está en ella y ella está en él. Esa acción de la sociedad es como una presión mecánica que toca a todo el yo.

Esta relación es muy parecida a la natural: es clara - la analogía entre el orden natural y social. La obligación, que es la manifestación en la conciencia de esa relación social, no es un imperativo categórico sino una necesidad, un hábito, un instinto. De esta necesidad casi-biológica y de la libertad individual, nace la vida ético-social.

Si esta sociedad no se da realmente como en el caso de Robinson, se inventa y se la vive invisible.

Podría decirse lo mismo de los remordimientos del criminal: Son sociales. Ponerse en paz consigo mismo -en el caso del criminal- es ponerse en paz con la sociedad. Así la confesión final de "Crimen y Castigo" de "Resurrección" o "El poder de las tinieblas" es a la vez social y espiritual: es la regeneración en todas las direcciones del ser. Lo social pues no sólo es algo mecánico, sino algo que prepara al ser a la vida espiritual. (57)

c) La conciencia moral individual se forma en la conciencia social.

(56) BERGSON.: Écrits et paroles, II p. 376

(57) BARTHELEMY-MADAULE, M.: Bergson et Teilhard de Chardin, p. 508 II.

Esta relación entre yo social y yo individual que hemos descrito tiene sus consecuencias también en el orden moral. Ya se ha apuntado en el caso del criminal que la conciencia social es la que triunfa con su moralidad en la conciencia individual. Veamos el análisis de este proceso.

La conciencia moral común es el fogón donde se encienden las conciencias individuales: "La conscience morale - commune est le foyer où les consciences individuelles s'allument". (58)

Precisamente la reflexión objetiva y consciente sobre la moralidad que nos da la sociedad ha empezado cuando la iniciativa individual tiene alguna importancia en la vida social; es decir, cuando el individuo es capaz de sobreponerse al influjo social y reflexionar sobre él objetivamente.

De igual manera que la medicina como ciencia es reciente y como práctica es antigua, igualmente la reflexión objetiva y científica sobre la moral es moderna, pero la reflexión espontánea es tan antigua como la importancia de la iniciativa individual en la vida social.

Pero todo individuo normal y adulto, que forma parte de una sociedad más o menos civilizada, sabe lo que debe hacer y lo que debe evitar, conoce lo que la moral le manda y lo que le prohíbe. Es un efecto natural, inevitable de la educación que ha recibido bajo diversas formas y de la presión social que se ejerce sobre él de forma -

(58) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des mœurs, p. 145

constante. (59)

Por eso, cuando un individuo en la sociedad comete un acto que la conciencia de los demás considera como reprensible, nadie arguye ignorancia en él; hay un supuesto tácito que debe saberlo porque la misma sociedad lo enseña. Por eso también, aunque los mandatos de nuestra conciencia nos parezcan íntimos y personales, son hechos sociales en cuanto a su carácter imperativo.

A medida que la sociedad es más inferior y más primitiva, el individuo irá teniendo sólo conciencia de grupo. - En una sociedad así, el individuo piensa, desea, imagina y se siente obligado sin oponer ninguna resistencia a los otros miembros del grupo a que pertenece. Las representaciones de su pensamiento son comunes con las de los otros miembros del grupo como lo son igualmente los motivos habituales de sus acciones. Su conciencia es verdaderamente la conciencia del grupo localizada y realizada en cada uno de los individuos. (60)

Levy-Bruhl habla de sociedades primitivas que aun hoy existen en Australia, donde el individuo apenas existe mentalmente para él mismo; no tiene apenas conciencia de su conciencia individual y de su vida psicológica; es de naturaleza casi puramente colectiva. (61)

Esta solidaridad social, en la sociedad más diferenciada y evolucionada se hace consciente y entonces el in-

(59) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des moeurs, p. 195

(60) LEVY-BRUHL.: Idem. p. 232

(61) LEVY-BRUHL.: Idem. p. 234

dividuo siente como "suyos" los sentimientos morales, - aunque éstos tengan unas raíces profundamente sociales.

En resumen: todo sentimiento moral, incluso los más - delicados y complejos como el sentimiento del deber, de - la responsabilidad, del horror al crimen, del amor al - bien, etc., que una conciencia diferenciada desde el pun- to de vista moral cree sacar de ella misma, tiene un ori- gen social. (62)

(62) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des moeurs, p. 236

CAPITULO VIII: LA OBLIGACION MORAL INHERENTE A LA SOCIEDAD CERRADA

1) Sociedad cerrada; sus caracteres y rasgos morales derivados de su naturaleza.

La sociedad cerrada original se acomoda al esquema de nuestra especie como el hormiguero a la hormiga; pero con una diferencia, y es que en el caso de la hormiga y en general de los animales, todos y cada uno de los detalles de su organización están dados de antemano, mientras que en el caso de la sociedad humana primitiva y cerrada, sólo se dan las grandes líneas, algunas direcciones, es decir, la prefiguración natural estrictamente necesaria para asegurar inmediatamente a los individuos un medio social apropiado. (1)

Por ser inteligente, el hombre deberá llegar al fin - que es la organización social, con unos medios libremente elegidos y fabricados; al animal en cambio, todo se lo da hecho el instinto y sólo deberá seguir las indicaciones de éste.

Las sociedades animales, están muy disciplinadas y unidas, pero están fijas en una inamovible rutina. En ellas, el individuo no cuenta como tal y si el propio individuo se olvida de sí mismo, la sociedad se olvidará también de su destino. Uno y otra hacen siempre lo mismo sin caminar a mayor eficacia social y a una mayor libertad individual

(1) BERGSON.: Les deux sources. p. 289

como sucede en el hombre. (2)

La sociedad animal cumple automáticamente lo que el - instinto le enseña, sin plantearse el problema de un fin de la sociedad o del individuo. Esto sólo se da en las so ciedades humanas, las cuales se plantean el fin que es la integración social universal. Este fin es el que explica la lucha por la superación de los antagonismos que reinan dentro de esa sociedad para que ésta, sin deformar las vo luntades de los individuos, llegue a una voluntad social.

(3)

Veamos despacio los rasgos de la sociedad cerrada que se parece mucho en su comportamiento a la sociedad animal.

a) Aislamiento

En la sociedad cerrada, los hombres viven indiferentes al resto de los demás y siempre dispuestos a defenderse: "La société close est celle dont les membres se tiennent entre eux, indifférents au reste des hommes, toujours - prêts à attaquer ou à se défendre, astreints enfin à une attitude de combat. Telle est la société humaine quand - elle sort des mains de la nature". (4)

Y no sólo siente indiferencia hacia los demás hombres que no son de su sociedad sino aun hacia las cosas que no son cuyas igualmente. La sociedad cerrada tiene su agua, su aire, sus frutos, sus montañas, sus caminos..... todo lo que no sea suyo, le es al menos indiferente, cuando no hostil. (5)

(2) BERGSON.: L'énergie spirituelle, p. 26

(3) BERGSON.: Idem. p. 26

(4) BERGSON.: Les deux sources, p. 283

(5) LEVY-BRUHL.: La mentalidad primitiva, p. 208-209

b) Hostilidad

La sociedad cerrada, durante todo el tiempo que subsista, en tanto que grupo social, se siente una fuerza - viviente y no abandona la lucha; rechaza como por una especie de instinto los nuevos elementos que trae el extranjero. (6)

Y el hombre que esté alejado del suelo en el que ella vive, cesa de formar parte y es su enemigo. De aquí que el instinto social, en este nivel es un instinto de defensas y de lucha. Esta hostilidad egoísta de las sociedades cerradas es idéntica a la de los animales. (7)

Por esto la guerra es inevitable y es natural, porque la naturaleza, al querer sociedades cerradas en lucha entre sí, ha hecho inevitable la guerra: "La nature, qui a voulu de petites sociétés, a pourtant ouvert la porte à leur agrandissement. Car elle a voulu aussi la guerre, ou du moins elle a fait à l'homme des conditions de vie qui rendaient la guerre inévitable". (8)

De aquí que la humanidad ama la lucha. En el conjunto que le da la historia, la humanidad presenta los rasgos - de una lucha entre partidos, razas, civilizaciones, cada uno de los cuales quiere llevar la victoria.

Pero la guerra, a escala de sociedad primitiva y cerrada sin evolucionar, no tiene la carga moral que tiene en la sociedad civilizada, sino que es una ocupación como -

(6) LEVY-BRUHL.: La mentalidad primitiva, p. 378

(7) POLIN, R.: Henri Bergson et le mal, p. 28

(8) BERGSON.: Les deux sources, p. 293

otra cualquiera, como la agricultura o la caza. (9)

La guerra manifiesta pues una estructura esencial de la vida humana, puesto que el instinto de guerra reúne en sí el egoísmo y el instinto de lucha. A pesar de nuestra civilización este instinto de guerra se ha acentuado más a partir de la era industrial en la que se han diferenciado y puesto en lucha las clases sociales. (10)

c) Solidaridad moral entre sus miembros

Una de las condiciones principales para la subsistencia de una sociedad cerrada es una semejanza moral entre sus miembros. (11)

Es necesario que todos sientan la misma repulsión por ciertos actos, la misma inclinación por otros y la misma obligación de obrar de una determinada manera en circunstancias parecidas.

Las acciones malas, tienen una acción sobre todo el grupo social. De ahí que todos sus miembros se sientan responsables ante la falta de uno de ellos. (12) El pecado o falta más grave es atentar contra el bien común.

d) Carácter divino de la autoridad

Para la sociedad cerrada y primitiva los jefes son como dioses o semidioses. Tienen un origen y prerrogativas divinas y algunas sociedades llegaron hasta su adoración. (13)

(9) LEVY-BRUHL.: La mentalidad primitiva, p. 317

(10) POLIN, R.: Henri Bergson et le mal, p. 34

(11) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des mœurs, p. 141

(12) LEVY-BRUHL.: La mentalidad primitiva, p. 390

(13) SPENCER.: Primeros principios, p. 13

Las leyes y las órdenes que daban los jefes eran consideradas como sagradas incluso después de su muerte. Si al jefe no se le consideraba totalmente divino, al menos era un representante de la divinidad. Los jefes, una vez muertos, y pasado cierto tiempo, son los dioses de esas sociedades. Lo que ellos han hecho es lo que debe hacerse todavía. La manera como han vivido es la norma suprema; las tradiciones que los antepasados han legado a sus sucesores, constituyen lo más evidente de su religión y moral.

(14)

La adhesión al jefe en estas sociedades es algo esencialmente instintivo, tal como la que tienen las abejas por su reina. Y es que la unión entre los individuos de estas sociedades depende de la autoridad. Ahora bien esa autoridad es puesta en práctica de diferentes formas según el carácter del jefe: así se le ve oscilar entre dos extremos: un despotismo que abrumba o un libertinaje sin medida.

(15)

Esta autoridad como es lógico, ha sufrido una enorme evolución, aun dentro mismo del concepto "sociedad cerrada". La divinidad antigua del jefe, es hoy ridícula. Si se exceptúa un corto número de tribus bárbaras, la divinidad o semidivinidad de un monarca es considerada hoy, en todas partes como un absurdo que supera el límite de la credulidad humana.

(16)

Se puede decir que a medida que el cuerpo y la opinión del grupo se desarrollan más, el poder del jefe se res-

(14) LEVY-BRUHL.: La mentalidad primitiva, p. 385

(15) SPENCER.: Primeros principios, p. 436

(16) SPENCER.: Idem. p. 16

tringe. Spencer hace notar que en una sociedad, cuanto mayor sea la libertad y la relación voluntaria entre los individuos, menor influjo tiene la autoridad. (17)

Y no es que la autoridad tienda a desaparecer ya que es una estructura natural de la sociedad, sino que tiende a cambiar de signo y a la antigua vivencia de que el individuo existía para el soberano, ha sucedido la de que es el soberano el que está al servicio de los ciudadanos. (18)

La autoridad humana en la sociedad, apreciada en su - justo valor, está entre una ciega sumisión y una estúpida resistencia. Pero siempre debe existir la autoridad.

e) Religiosidad estática

La religión estática, que es la natural, es constitutiva de la sociedad cerrada. Ya dijimos en la primera parte que esta religión nace de una reacción contra el poder disolvente de la inteligencia.

La inteligencia, al ser egoísta, compromete la cohesión de la sociedad y nuestra confianza en la vida. La magia y el animismo son las contrapartidas que la religión natural none frente a esos peligros. (19)

La sociedad cerrada tiene que acudir a la fabulación - para hacer frente al poder disolvente de la inteligencia: "Et nous avons montré aussi comment une société close ne peut vivre, résister à certaine action dissolvante de l'-intelligence, conserver et communiquer à chacun de ses -

(17) SPENCER.: El hombre contra el Estado, p. 28

(18) SPENCER.: Primeros principios, p. 15

(19) JANQUÉLÉVITCH, V.: Henri Bergson, p. 188 ss

membres la confiance indispensable. que par une religion issue de la fonction fabulatrice". (20)

La religión tiene por función, en la sociedad cerrada ejercer, sobre ciertas potencias del mundo invisible una acción de defensa necesaria al grupo social. (21)

f) Obligación como presión

También la obligación es uno de los caracteres constitutivos de la sociedad cerrada. La obligación es la forma con que la sociedad cerrada accede a la moral. Consiste - la obligación individual en el reflejo de una presión social.

Cada sociedad se encierra en su círculo con sus aspiraciones y la forma de realizar esas aspiraciones es presionando al individuo socialmente: "Mais après chacune aussi se referme le cercle momentanément ouvert. Une partie du nouveau s'est coulée dans le moule de l'ancien; l'aspiration individuelle est devenue pression sociale; l'obligation couvre le tout." (22)

En definitiva la presión social es el conjunto de hábitos impuestos al individuo por el grupo. Esta imposición es inconsciente.

Próximo a Durkheim, Bergson establece dos estadios históricos en la formación de esta presión: a) imitación mecánica de todos por todos y b) solidaridad orgánica donde hay una diferencia según la tarea a realizar. A este ni-

(20) BERGSON.: Les deux sources. p. 284

(21) LEVY-BRUHL.: La mentalidad primitiva, n. 253

(22) BERGSON.: Les deux sources. p. 284

vel, se confunden moralidad y docilidad. Los imperativos sociales forman un todo conforme al cual, el individuo - cumple sus obligaciones y es perfectamente moral.

La suficiencia de la moral cerrada se refiere sólo al mantenimiento de una disciplina social que no se confunde con el ideal moral como cree Durkheim; para Bergson, - esta disciplina no es propiamente humana sino como la que reina en las sociedades animales: algo instintivo, estático. (23)

g) Mantenimiento de reglas y costumbres fijas

La sociedad cerrada tiene muchas reglas y normas absurdas, pero no inútiles, ya que la obediencia a todas esas normas, asegura a la sociedad una cohesión más grande. - Pero esta utilidad de la regla, viene de rebote, es decir, por el hecho de someterle a ella. Mandatos o prohibiciones que valen por sí mismos son aquellos que, por sí mismos, apuntan positivamente a la conservación o al bienestar de la sociedad.

Estas normas han sido apartadas poco a poco de las anteriores y así todas las exigencias sociales están coordinadas entre sí y subordinadas a las principales. (24)

En la sociedad cerrada, hay que conformarse a las leyes bajo pena de sanción. Obligaciones, prohibiciones, - costumbres, leyes, usos e incluso conveniencias, exigen - ser cumplidas bajo pena de sanción no sólo exterior, sino interior, por la intimidación que ejercen. (25)

(23) MOSSE-BASTIDE, R.M.: Bergson éducateur, p. 299 ss

(24) BERGSON.: Les deux sources, p. 18

(25) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des moeurs, p. 192

Todas estas reglas forman a posteriori, nunca a priori, un sentimiento colectivo de veneración que excluye toda posibilidad de crítica. Cada sociedad obedece como a absolutas a las reglas de las que cree instintivamente que dependen su estabilidad y existencia.

De ahí el carácter absoluto con que impone a los individuos sus normas; debajo está su propia existencia: "Chaque société obéit ainsi au besoin impérieux de regarder - comme absolues des règles dont elle croit instinctivement que sa stabilité et son existence même dépendent". (26)

Todo abandono de las costumbres es considerado como la causa de los males existentes; es muy difícil de vencer ese respeto con que la conciencia envuelve las maneras de obrar y las obligaciones heredadas de otras generaciones. En la sociedad china o feudal, por ejemplo, todo está reglamentado, incluso los más pequeños detalles. Estas reglas, nadie se atreve a ponerlas en tela de juicio.

Y no es necesario recurrir al ejemplo de China o de sociedades primitivas para ver este conservadurismo moral, también en Europa, la conciencia moral no es menos conservadora. Los cambios operados en ciertas clases sociales tienen en seguida su contrapartida. Y los cambios en las creencias morales en una generación, apenas si son perceptibles. (27)

La iniciativa moral es tenida como subversiva. Mírense a esta luz los casos de Jesús y de Sócrates. por ejemplo,

(26) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des moeurs, p. 258

(27) LEVY-BRUHL.: Idem. p. 143

Pero esto es así porque el cambio moral es una amenaza contra la conciencia actual y por consiguiente contra el sistema social vigente.

Las innovaciones morales aparecen cuando la descomposición de deberes y normas está ya muy avanzada; pero entonces, la descomposición no es aislada sino que afecta a toda la sociedad. La sociedad cerrada, detiene y para la disolución de las prácticas morales: incluso les da un carácter religioso y místico para asegurar así su supervivencia.

Si tenemos que en la historia ha habido resistencias a las innovaciones científicas, como en el caso de Galileo, mayores serán las resistencias a los cambios morales que conmocionan el orden social. (28)

En definitiva, la adhesión a las instituciones y creencias es el freno permanente que modera la marcha constante del progreso y la impide tomar un curso demasiado rápido. Este conservadurismo desempeña una función de la más alta importancia: la permanencia de la sociedad. (29)

h) Justicia estrecha

Podíamos ver estos caracteres generales de la sociedad cerrada, plasmados en un concepto concreto: la justicia. La justicia lleva consigo la idea de pesár, recompensar, compensar. Lleva a la idea de una equidad y equidad significa igualdad.

Pero esta idea, al principio sólo se aplica a las rela

(28) LEVY-BRUHL: La morale et la science des moeurs, p. 183

(29) SPENCER: Primeros principios, p. 110

ciones o cambios de cosas. Gradualmente, se extenderá a las relaciones entre personas. (30)

En estas relaciones personales, la justicia consistirá en regular los impulsos naturales introduciendo la idea de una reciprocidad natural.

En las sociedades primitivas, los atentados contra las personas no interesan a la comunidad más que excepcionalmente: cuando el acto cumplido puede dañarla acarreado sobre ella la ira de los dioses. La persona injuriada, o su familia, no tiene pues más que seguir su instinto y reaccionar conforme a la naturaleza, es decir, vengarse. Y la represalia podía ser mayor que la ofensa con tal de estar sometida de alguna manera a la ley general de los cambios. Entonces se desprende la idea de compensación, im-
plicada ya en las de cambio y reciprocidad.

Es entonces la sociedad la que asume el papel de medir la gravedad de la ofensa, puesto que sin ella, el ofendido no cesaría nunca en su venganza. Y nadie mejor que la sociedad, de quien forman parte ambos miembros, es la encargada del justo equilibrio entre ambos.

En la sociedad civilizada, a pesar de su evolución, la justicia es esencialmente idéntica que en la primitiva: "Elle -se refiere a la justicia- ne changera pas davantage de formule, dans un état de civilisation plus avancé; quand elle s'étendra aux relations entre gouvernants et gouvernés et plus généralement entre catégories sociales".
(31)

(30) BERGSON.: Les deux sources. p. 69

(31) BERGSON.: Idem. p. 70

1) Los rasgos de la sociedad cerrada en la sociedad moderna.

Así como la sociedad primitiva estaba encerrada en el círculo de sus normas y de su supervivencia egoísta, la sociedad moderna adolece de ese mismo egoísmo, pero este egoísmo ha tomado el rumbo del confort y del lujo, derrochando riqueza y comodidad a la par que otras sociedades y pueblos carecen de lo necesario.

Por otra parte en esas preocupaciones y afanes, se derrocha todo el espíritu de invención de que la humanidad dispone.

Y no sólo la comodidad es la fuente del esfuerzo que hoy hace la sociedad, sino también el espíritu de vanidad. Se emprenden metas sólo porque son costosas. Con ello la arrogancia de ciertas naciones se pone en evidencia. Durante muchos años, los pueblos civilizados gastaron buena parte de su esfuerzo exterior en procurarse las especias.

Es admirable ver que el fin supremo de la navegación era éste, a pesar de los peligros que entonces entrañaba y de la falta de medios: miles de hombres se jugaban la vida; y de rechazo se descubrió América. (32)

Todo esto lleva a agrandar el cuerpo social con todo el tecnicismo, descubrimiento, progreso material.... pero el alma de esa sociedad queda libre porque no hay un crecimiento espiritual en el bien, y en el amor que corra parejas con aquél. De ahí los problemas sociales y políticos característicos de la sociedad moderna.

(32) BERGSON.: Les deux sources. p. 323

El carácter cerrado de la sociedad de hoy se pone de manifiesto en las ambiciones nacionales. Así como en la sociedad primitiva, las normas que daban estabilidad a la sociedad eran grabadas con un carácter divino, igualmente hoy se sellan con ese mismo carácter ciertas ambiciones nacionales: "Dans une oeuvre dont on ne saurait trop admirer la profondeur et la force, M. Ernest Seillière montre comment les ambitions nationales s'attribuent des missions divines: l'"impérialisme" se fait ordinairement "mysticisme". (33)

Un ejemplo de esta moral cerrada que tiene este rasgo nacionalista y místico es el hitlerismo. Según M. Barlow, el hitlerismo, con su exaltación nacionalista y su llamamiento al odio, presenta una ilustración de esa moral cerrada que se ha descrito en "Les deux sources". (34)

El hitlerismo según Bergson tiene un concepto pagano de vida que sólo el cristianismo fué capaz de romper: "En cuanto al hitlerismo, es una demostración aplastante de la tesis que sostuve en "Les deux sources": a saber, que la moral cerrada, cuyo tipo es la moral alemana hitleriana, está estrechamente ligada a una concepción pagana del mundo y de las cosas, y a una resurrección del culto a Wotan. Unicamente el cristianismo nos enseñó a mirar más allá de las fronteras y a extender nuestro amor a todos los hombres". (35)

(33) BERGSON.: Les deux sources. p. 331

(34) BARLOW, M.: El pensamiento de Bergson. p. 134

(35) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 300

2) NATURALEZA SOCIAL DE LA OBLIGACION

a) Naturaleza de la obligación

La obligación moral con carácter social es casi un hecho natural. Su presión es tan fuerte como la del hábito aunque de otra naturaleza.

La obligación, a veces se presenta no en bloque sino - como pequeñas obligaciones aisladas; pero ellas forman - parte integrante de la obligación en general; y el todo, que debe su existencia a la aportación de las pequeñas - partes que son las obligaciones, da en recompensa a éstas la autoridad global del conjunto. (36)

Por consiguiente, la fuerza de las obligaciones no hay que mirarla particularmente, sino en el conjunto del organismo, cada una con su cometido. La fuerza que cada obligación saca de todas las restantes es comparable al soplo de vida que cada una de las células aspira, indivisible y completa, del fondo del organismo del cual es ella un elemento.

La sociedad, immanente en cada uno de sus miembros, - tiene exigencias que, grandes o pequeñas, expresen la vitalidad del todo. Pero esto no es más que una comparación. Una sociedad humana es un conjunto de seres libres. Las - obligaciones que ella impone y que la permiten subsistir, introducen en ella una regularidad que tiene semejanza - con el orden inflexible de los fenómenos de la vida. (37)

Ya dijimos que el hombre no tiene ninguna obligación -

(36) BERGSON.: Les deux sources. p. 3

(37) BERGSON.: Idem. p. 3

en concreto, sino sólo el tener obligaciones, las que sean. Considerando las dos sociedades que son el extremo de las dos líneas de evolución, la de los animales y la humana; parece que es más natural la sociedad animal porque es - más instintiva y porque en ella está todo hecho y reglamentado.

Pero la naturaleza ha querido con la inteligencia humana compensar en esta línea de evolución, la perfección que tiene el instinto en la línea de evolución animal. El - hombre pues no tiene en concreto ninguna obligación ni - ningún hábito. Todo hábito que adquiriera será contingente; lo que no será contingente será el hábito de contraer hábitos. es decir, el todo de la obligación. (38)

Pero humana o animal, una sociedad tiene una organización; implica una coordinación y generalmente también una subordinación de unos elementos a otros; ofrece, pues, un conjunto de reglas para este fin.

Pero en una sociedad animal, como la colmena, el individuo es llevado a su cometido por su estructura; la organización es relativamente invariable, mientras que la sociedad humana es de forma variable y abierta a todo progreso.

Según esto, en las sociedades animales, cada regla en concreto está impuesta por la naturaleza; en la sociedad humana sólo es natural la necesidad de una regla: "Il en résulte que, dans les premières, chaque règle est imposée par la nature, elle est nécessaire; tandis que dans les -

(38) BERGSON.: Les deux sources. n. 21

autres une seule chose est naturelle, la nécessité d'une règle". (39)

La obligación es igualmente inherente a la sociedad - primitiva que a la civilizada. Es cierto, que en esta segunda, el carácter natural de la obligación está recubierto con los hábitos adquiridos a través del tiempo. Pero - la naturaleza de la obligación es idéntica.

Los hábitos y conocimientos adquiridos están lejos de ser transmitidos hereditariamente y el fondo de nuestra - constitución psicológico-moral sigue siendo el mismo. Es decir, el instinto social que está en el fondo de la obligación permanece relativamente inmutable en una sociedad cerrada: "Bref, l'instinct social que nous avons aperçu - au fond de l'obligation sociale vise toujours - l'instinct étant relativement immuable- une société close, si vaste soit-elle". (40)

b) Origen de la obligación

La obligación no viene de fuera sino de dentro: tiene su origen en el "yo" profundo y en el "yo" social de que antes se ha hablado. Cada uno de nosotros pertenece a la sociedad a la par que a sí mismo.

A medida que profundizamos en nosotros mismos, se revela en nosotros una personalidad más original, más inexpressable e incomparable con las de los demás; pero en la superficie del yo, estamos en continuidad con las demás personas, siendo semejantes a ellas; y estamos unidos -

(39) BERGSON.: Les deux sources, p. 22

(40) BERGSON.: Idem, p. 27

por una disciplina que crea entre nosotros una dependencia recíproca. (41)

Es en el yo social donde, de ordinario, nos comprometemos, nos relacionamos y nos sentimos obligados. Pero esta obligación que nos representamos como una unión y un compromiso entre los hombres, nos compromete también con nosotros mismos en nuestro yo profundo.

Las obligaciones contraídas socialmente son hechas suyas por el yo profundo: "L'obligation, que nous nous représentons comme un lien entre les hommes, lie d'abord - chacun de nous à lui-même". (42)

Es un error pensar que en una moral así entendida se descuidan los deberes individuales, porque, aunque el hombre no tuviera más obligaciones que las que tiene con los demás hombres, por ese mismo hecho, estaría obligado consigo mismo ya que la solidaridad social empieza en el momento en que el yo social se añade en cada uno de nosotros al yo individual; la sociabilidad empieza pues en nosotros mismos. Cultivar este yo social, es lo esencial de nuestra obligación en la sociedad.

En nuestra relación social, el conjunto concreto de obligación no nos nace de las máximas racionalizadas que circulan en la sociedad, ni de los principios estereotipados, deducidos racionalmente, es decir, no viene de lo alto, del pensamiento social racionalizado, sino que viene de abajo, del fondo de las presiones sociales que luego -

(41) BERGSON.: Les deux sources, p. 7

(42) BERGSON.: Idem, p. 8

se prolongan en aspiraciones. (43)

La moral pues, no depende de principios especulativos, sino de la propia fuerza social y se impone al individuo con la misma objetividad que el resto de lo real. (44)

Cuando el filósofo cree fundar la moral al analizar - los principios intelectuales y esclarecerlos, se engaña; un filósofo que se tenga por ingenioso, tratará de deducir los deberes morales a partir de un principio fundamental, en la más estricta necesidad. Pero necesidad y deducción no valen más que si nuestra conciencia es semejante a la del filósofo y tiene las mismas exigencias. (45)

El fallo de las morales teóricas está precisamente en que como todos los deberes y obligaciones se compenetrán, toman uno de ellos y bajo su base, reconstruyen artificialmente todo el contenido de la moral y afirman que tal moral es obligatoria. Y con ello dan por adelantado la sociedad, la materia y forma de la moral y todo el contenido que lleva consigo la obligación. (46)

De aquí que se forme a veces un conflicto entre ambas morales, la formada bajo la presión y la abstracta. Este conflicto se realiza según Joussein dentro de nosotros - mismos de igual manera que a propósito del sentimiento de obligación, hay una distinción entre deber impuesto y de-

(43) BERGSON.: Les deux sources, p. 93

(44) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des moeurs, p. 131

(45) LEVY-BRUHL.: Idem, p. 134

(46) BERGSON.: Les deux sources, p. 93

ber espontáneo. (47)

Por todo ello, la génesis de la obligación y de la moral debe ser buscada sociológicamente y no racionalmente. Los caracteres del deber y de la conciencia moral son el efecto de un conjunto de condiciones que se encuentran - más o menos idénticas en todas las sociedades humanas un poco civilizadas. (48)

Levy-Bruhl cita la obra de M. de Groot: "The religious system of China" como un buen análisis de esta génesis sociológica de la obligación en el caso de China. Muestra - M. de Groot por qué proceso social y mental se han introducido y enraizado la mayoría de las obligaciones a las - cuales un chino, hoy, no se atrevería a faltar por nada - del mundo, aunque sea incapaz de justificarlas. (49)

Quizá podría hacerse un análisis semejante.

c) Carácter sagrado de la obligación

La obligación es reforzada con el carácter religioso; cuando la obligación y el imperativo social no se cumplen, la religión promete castigo futuro. Poco importa ahora la relación entre ambas cosas: imperativo social e imperativo religioso; que se interprete la religión de una manera o de otra, que sea social por esencia o por accidente, - una cosa es cierta y es que ella ha tenido siempre un papel social y en sociedades como las nuestras tiene como primer efecto sostener y reforzar las exigencias de la -

(47) BERGSON.: Écrits et paroles, II, p. 341

(48) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des mœurs, p. 152

(49) LEVY-BRUHL.: Idem, p. 87-88

sociedad.

La religión va más allá que la sociedad: ésta instituye algunos castigos, apenas da recompensas; el verdadero castigo y recompensa por las cosas realizadas aquí abajo lo descubre la religión en el mundo de arriba eterno e imperecedero, como lo descubre Platón en la teoría de las ideas. Allí todo será completo y perfecto.

El orden de aquí abajo es sólo imitación de aquél; de aquí la importancia de cumplir bien las obligaciones de aquí abajo para tener la verdadera recompensa en el mundo celeste. La religión elimina el intervalo entre los dos mundos y viviendo en éste, nos introduce en aquél. (50)

Por eso, las obligaciones sociales toman un carácter religioso para su mayor validez.

La sociedad tiene un gran interés en salvaguardar las creencias para, de rechazo, asegurarse ella su estabilidad y su duración. Una sociedad se fundamenta sobre leyes e instituciones legadas por los antiguos. El culto a los antiguos y antepasados sella y guarda el orden social.

Por eso en la sociedad primitiva era tan importante el culto a los antepasados a los cuales posteriormente, con el transcurso del tiempo, fueron divinizando. Esa divinización es en el fondo una defensa del orden social contra el tiempo que amenaza con cambiar las leyes e instituciones y así pone en peligro a la sociedad. Dios eterno es en ese sentido el mejor guardián del orden social.

Las tradiciones y leyes son el elemento que hace de -
aglutinante entre los miembros de una sociedad y le hace
tomar conciencia de grupo frente a otros para defenderse
y conservarse. La religión viene a reforzar este vínculo
y esa es la principal función de la religión vista desde
el punto de vista social y natural.

La religión es común a los miembros de un grupo, los -
asocia en los ritos y ceremonias, los distingue de los -
demás grupos, garantiza el éxito de la empresa común y la
asegura también contra el peligro común. (51)

La transgresión individual de las normas religiosas -
tiene una repercusión social, porque el dios que salva-
guarda la sociedad es ofendido por alguno de sus miembros.
Si el dios desata la venganza, será sobre la comunidad en
tera. La falta de uno, puede traer el mal para todos.

En resumen, pues, desde el punto de vista social, el -
ideal moral manifiesta un carácter religioso. (52)

Y es que detrás de la sociedad hay poderes sobrenatura-
les de los que depende el grupo, los cuales hacen a la so-
ciedad responsable de los actos del individuo: "derrière
la société elle-même il y a des puissances surnaturelles, -
dont le groupe dépend, et qui rendent la société responsa-
ble des actes de l'individu; la pression du moi social s'
exerce avec toutes ces énergies accumulées". (53)

(51) PERISSON.: Les deux sources, p. 218

(52) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des moeurs, p.
263

(53) PERISSON.: Les deux sources, p. 66

d) Esencia de la obligación

Podemos ver la esencia de la obligación volviendo al - ejemplo de la célula en el organismo. Si la célula que - forma parte del organismo llegara a ser consciente unos - instantes, no haría más que insinuar la intención de eman- ciparse, cuando sería atrapada de nuevo por la necesidad.

El individuo que forma parte de la sociedad, puede des- viar y hasta quebrantar una necesidad que imita a aquélla y que en cierta medida ha contribuido él a crear, pero - que sobre todo soporta: El sentimiento de esta necesidad acompañado de la conciencia de poder sustraerse a ella es precisamente lo que se llama obligación. (54)

La obligación admite grados, pero nunca puede estar to- talmente ausente de la naturaleza del hombre, por muy evo- lucionado que esté. Está más o menos acusada según los - hombres, pero nadie puede aislarse absolutamente de ella. No lo desearía nadie, porque cualquiera comprende que la mayor parte de su fuerza viene de ella, y que debe a las exigencias sin cesar renovadas de la vida social, esa ten- sión ininterrumpida de su energía y esa constancia de di- rección en el esfuerzo que asegura el máximo rendimiento a su actividad. (55)

La obligación moral es como una fuerza que asegura al grupo su adhesión inclinando a un punto las voluntades: - "une force de direction constante, qui est à l'âme ce que la pesanteur est au corps, assure la cohésion du groupe -

(54) BERGSON.: Les deux sources, p. 7

(55) BERGSON.: Idem, p. 8

en inclinant dans un même sens les volontés individuelles. Telle est l'obligation morale". (56)

Por consiguiente, nuestras obligaciones son impuestas por la fuerza social. Esta obligación no se puede ignorar viviendo en el medio social; la sociedad se encarga de en señarlo inconscientemente. (57)

Nuestra adaptación a la obligación social es inconsciente. Es necesario una ruptura violenta para ver claramente la adhesión del individuo a la sociedad. Ordinariamente nos conformamos a nuestras obligaciones sin pensarlas ni criticarlas. La costumbre nos basta para acomodarnos a la sociedad y no tenemos más que dejarnos llevar para dar a la sociedad lo que ella pide de nosotros. Ella nos da facilidades y pone los intermediarios entre nosotros y ella: la familia, la profesión..... Y donde el grupo del que formamos parte está perfectamente insertado en la sociedad, es suficiente cumplir con nuestras obligaciones de grupo para, por ello mismo, cumplir con la sociedad. (58)

Nuestra adaptación a la sociedad empieza con la obediencia a los padres que es ya inconsciente. Los padres son los primeros delegados de la sociedad. Detrás de ellos percibimos algo grandioso y respetable. Esto es la sociedad. (59)

(56) BERGSON.: Les deux sources, p. 283

(57) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des moeurs. p. 140-141

(58) BERGSON.: Les deux sources, p. 11 ss

(59) BERGSON.: Idem. p. 1

El impulso social con que se imponen las obligaciones morales es algo íntimo, pero a la vez ciego. La conciencia del deber se explica pues por sugestión social, por herencia y por la conservación de la sociedad con independencia de la dirección de nuestras apetencias individuales e incluso a menudo en oposición a éstas. (60)

En resumen, la obligación se reduce a una presión social. El interés social es el verdadero principio de la moral: pero no un principio dado de antemano a la sociedad y fijo, sino un principio que se mueve como se mueve la sociedad y que para determinarle, hace falta estar en contacto con todas las tendencias de la sociedad en que se vive. (61)

(60) SCHELER, M.: El formalismo en la ética y la ética material de los valores, tomo 1º, p. 247

(61) BERGSON.: Écrits et paroles II, p. 274

CAPITULO IX: EVOLUCION DE LA MORAL EN LA SOCIEDAD

1) La moral, como rasgo esencial de la sociedad, evoluciona como ésta.

Ya hemos dicho en páginas anteriores que la moral es un factor integrante de la sociedad y no pequeño o de poca importancia. Hemos visto que sobre él se fundamentan la organización y la estabilidad sociales. Veamos cómo la sociedad se vale de la religión para atar a sus individuos en sus conciencias en orden a su propia subsistencia. Pero la sociedad, en todos sus aspectos y por consiguiente en la moral, no es inmóvil. La hemos comparado a un organismo viviente y como tal, ha de tener desarrollo, maduración y crecimiento. Veamos el proceso de esta evolución.

a) Oposición a las innovaciones

En general, la sociedad combate las innovaciones. La idea de que las reglas no son inamovibles, parece algo in-moral. Que nuestra moral, o al menos sus reglas esenciales no sean absolutas, es a nuestros ojos una idea inmoral. Esto se ve en la manera de hablar del progreso moral. (1)

Ciertamente a mayor estabilidad en la sociedad, mayor inamovilidad en las normas morales. Levy-Bruhl cita el caso de China. Parece enteramente inamovible. Pero en las sociedades que evolucionan rápidamente como las actuales, la solidaridad de la moral con los otros aspectos: religioso, intelectual, económico..... obliga a la moral a evolucionar como esos otros aspectos. Sobre todo, las sociedades

(1) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des moeurs. p.

primitivas son las más hostiles a las innovaciones.

Sus instrucciones varían, aunque lentamente; parece - que aceptan los cambios, sobre todo cuando son propuestos por las autoridades que ellas respetan y bajo una forma - que no les provoque ninguna inquietud. Spencer y Gillen - hablan de cierta apertura de algunos grupos como los arunta. Pero en los demás casos la desconfianza parece obstinada, insuperable, despierta y persistente. (2)

Esta desconfianza en los primitivos tiene dos razones: la primera es que todo lo desconocido es sospechoso. No - se sabe qué pueden tener en sí los poderes ocultos maleficiosos. La segunda es que lo desconocido puede destruir la propia vida y organización individual y social; puede ser más fuerte y dominar.

Otra razón de la estabilidad moral en la sociedad es - que la fuerza de los sentimientos morales es mayor que la de las representaciones; por eso pueden mantenerse indefinidamente. Es mucho más fácil cambiar de manera de pensar que de manera de obrar y sentir.

b) Sus costumbres e instituciones morales pertenecen siempre a una sociedad en concreto.

Por otra parte, las adquisiciones morales se van depositando en las instituciones, en las costumbres, en el - lenguaje: "C'est dans les mœurs, dans les institutions, dans le langage même que se déposent les acquisitions morales". (3)

(2) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des mœurs. p. 378

(3) BERGSON.: Les deux sources. p. 289

Pero tales adquisiciones, nacen y tienen validez para la sociedad que las instituye. Nos parecen universales - por el carácter imperativo que tienen. Pero pertenecen a una sociedad en concreto con sus creencias religiosas, su desarrollo intelectual, su organización política y económica. Tales circunstancias determinan la naturaleza de - las costumbres y juicios morales de una determinada sociedad.

Las costumbres, las leyes morales y demás instituciones son algo que el hombre hace, que son testimonio de su actividad y que se transmiten de generación en generación siendo la materia de la historia. Cambian y son distintas donde es distinta la historia. (4)

Y es que las obligaciones y leyes morales son solidarias de otros fenómenos sociales; al evolucionar éstos, - evolucionan aquéllas y por consiguiente también la conciencia moral.

La moral o conjunto de normas, prescripciones, prohibiciones y mandatos, existe con el mismo derecho y por el mismo título que la religión, la lengua, etc. Todas las - instituciones sociales son igualmente naturales y solidarias.

Construir una moral universal, desde el punto de vista lógico y racional, sin tener en cuenta la sociedad y el - lugar de esa moral es una empresa fuera de sitio o dicho de otro modo, las morales son siempre dadas a posteriori. (5)

(4) LEVY-BRUHL: La morale et la science des moeurs. p. 32.

(5) LEVY-BRUHL: Idem. p. 99

Como dice Bergson en el discurso en la residencia de es tudiantes de Madrid, así como hay diversas alturas materia les para los diversos lugares de la tierra, así hay diver sos niveles morales para los diversos pueblos que la habi tan. Están situados a niveles diferentes. Las naciones cu yo nivel moral es el mismo, están destinadas a caminar - unidas. (6)

c) Evolución de la moral junto con la sociedad

Dijimos antes que la sociedad es como un organismo vi viente y que no puede estar inmóvil. Ninguna civilización, que es el desarrollo de una o muchas sociedades puede es tar inmóvil. La moral de una sociedad dada está siempre - en función de las otras instituciones sociales evolucion ando siempre por poco que sea. La moral es pues provisio nal. Pero no es sentida como tal. Al contrario, ella se - impone con un carácter absoluto que no tolera la desobe diencia ni incluso la reflexión crítica. (7)

Las crisis en la conciencia moral son inevitables y se dan en todo tiempo, pero se dan todavía más en nuestro - tiempo a causa de la rápida evolución de nuestra sociedad. La incertidumbre moral que se da en todo tiempo, salvo que haya un fanatismo acentuado, se debe a estas dos causas: primera, el progreso del espíritu crítico que pone en te la de juicio las reglas morales; segunda, la aceleración de la evolución social. Esta evolución implica necesaria-

(6) BERGSON.: Discurso en la residencia de estudiantes de Madrid, citado en el libro de M.G. Norante "La filosofía de H. Bergson", p. 21-22

(7) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des moeurs. p. 144-145

mente la de la moral. (8)

La evolución moral lleva consigo la superación de - ciertas reglas. la aparición de otras nuevas, es decir, - tiende a sacudir la perfecta estabilidad que parece ser - el carácter esencial de las prescripciones morales. (9)

Sin esta evolución no se puede concebir, a no ser por revelación especial que no hay porqué admitir desde el - punto de vista filosófico (no teológico), cómo una socie- dad ha podido llegar a nociones tan delicadas como las de justicia distributiva y conmutativa, la de responsabili- dad individual, el respeto a los demás y a sí mismo, etc. (10)

Baste mirar el conjunto de normas morales de la socie- dad primitiva para ver una asombrosa pobreza en este sen- tido. La justicia y en general la moral tienen un progre- so continuo: La justicia social, tal y como hoy la enten- demos después de la revolución francesa y después de la - revolución industrial, no tiene sentido ni fue prevista - no ya sólo por los primitivos, sino ni por Santo Tomás - mismo.

A tres podríamos reducir las etapas de la evolución - moral.

La primera podríamos llamarla moral espontánea. Es la forma que se encuentra en las sociedades inferiores y con- siste en lo que las creencias religiosas, las institucio-

(8) LEVY-BRUHL: La morale et la science des moeurs, p. 148

(9) LEVY-BRUHL: Idem, p. 148-149

(10) LEVY-BRUHL: Idem, p. 215

nes, el estado económico, las condiciones ambientales y el pasado de una determinada sociedad, hacen de ella lo - que es. La reflexión no interviene de manera apreciable - para establecer o modificar normas. En este período, cada individuo conoce sus obligaciones morales del mismo modo que habla su lengua y practica su religión. Su conciencia moral es poco distinta de la del grupo y depende de ciertas representaciones colectivas. (11)

La segunda etapa podría denominarse: legitimación de la moral ante la razón. La reflexión comienza a aplicarse a - la realidad moral, pero no tanto para conocerla como para regularla y legitimarla a los ojos de la razón. Un esfuerzo de análisis y de generalización tiende a determinar las ideas de bien y de mal, de lo justo y de lo injusto, etc. Pretende fundar las prácticas morales sobre un principio propio sin romper la solidaridad que las une a las otras instituciones sociales. Hay pues una universalización de los principios de la moral. (12)

En la tercera etapa, la realidad social es estudiada - objetiva y metodológicamente. El rasgo característico de este período es la costumbre de considerar la moral de una sociedad dada, en su relación necesaria con la realidad - social de la que forma parte. (13)

Podríamos preguntarnos si al principio de esta evolución hubo moral y cómo nació. F. Brentano piensa que la - falta de una moral natural se ha dado incluso después de

(11) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des moeurs, p. 285-286

(12) LEVY-BRUHL.: Idem. p. 287-288

(13) LEVY-BRUHL.: Idem. p. 289-290

evolucionar las sociedades. Brentano aduce el argumento de Ihering para probar este punto. Cuando Ihering hace -mención de la mitología griega con esos dioses y diosas que carecen de todo pensamiento y sentimiento morales, -opinando que de la vida de los dioses podemos concluir -cuál sería la vida de los hombres en la época de la formación de los mitos, emplea un argumento que ya Aristóteles en su política utilizó de manera semejante.

Las primeras instituciones políticas fueron establecidas sin la menor influencia de un sentimiento ético. No -hay pues preceptos morales que sean naturales, en el sentido de estar dados con la naturaleza misma, en el sentido de ser innatos. (14)

En las épocas primitivas no hubo, según Brentano, el -menor vislumbre de pensamiento y sentimiento éticos, (15) aunque ocurrieron grandes cosas que las prepararon: el -orden público constituyó la condición previa para el libre desenvolvimiento de nuestras más nobles disposiciones.

d) Los desequilibrios en la evolución moral

Pero en la evolución de la sociedad y de su moral no -todo es equilibrio. Veamos los desajustes que se dan entre la evolución moral y la evolución de las demás instituciones sociales.

En primer lugar, el alma individual y social no ha seguido una evolución tan grande como la técnica. Los graves problemas que viven ciertas sociedades como la de hoy, se

(14) BRENTANO, F.: El origen del conocimiento moral, p. 19-20

(15) BRENTANO, F.: Idem, p. 74

deben a esta desproporción causada por un desarrollo enorme de la técnica y un empobrecimiento del espíritu. A la moral le incumbe la tarea de restablecer el equilibrio.

(16)

Cuando los intereses técnicos, materiales y utilitarios entre las naciones decrecen, crece automáticamente el rango moral. No se puede decir que estos intereses no tengan importancia en las relaciones entre las naciones, pero van siendo menos decisivos en la medida que sube el talante moral de los pueblos.

Donde no hay más que una comunidad accidental de intereses técnicos y materiales, la relación y valía moral no pueden ser estrechas; mientras que donde hay comunidad de aspiraciones más altas, habrá un entendimiento y un factor moral superior. (17)

Esto mismo lo dijo Bergson en el ya citado discurso en la residencia de estudiantes de Madrid. "Je ne veux pas dire que les questions d'intérêt soient sans importance dans les rapports entre nations. Mais d'abord, elles sont de moins en moins décisives à mesure qu'on s'élève plus haut dans l'échelle morale des peuples". (18)

Señala además Bergson que si no hay energía y crecimiento moral, la civilización técnica se pone en contra de nosotros. Nuestros descubrimientos e invenciones se ponen

(16) BERGSON.: Écrits et paroles II, p. 395

(17) BERGSON.: Idem. III, p. 448

(18) BERGSON.: "Discurso en la residencia de estudiantes de Madrid", citado por M.G. Morente en su libro "La filosofía de H. Bergson", p. 22

en contra de nosotros si no sabemos dominarlos. Y no sabremos domarlos si no hay una nueva dosis de fuerza moral que compense ese crecimiento.

Nuestros problemas políticos y económicos son la traducción de esta desproporción monstruosa entre el cuerpo y el alma de la humanidad; es demasiado grande ese cuerpo técnico y el alma humana no se ha desarrollado todavía bastante para dilatarse y moverse dentro de él. Para restablecer el equilibrio hace falta una voluntad de todas las fuerzas individuales y sociales. (19)

2) LA EVOLUCION DE LA MORAL EN LA SOCIEDAD NO DESEMBOCA EN UN RELATIVISMO DE LOS PRINCIPIOS MORALES NI EN UN ESCEPTICISMO.

a) No existe una naturaleza moral abstracta con rasgos determinados a priori.

La causa principal del detenimiento de la evolución en moral ha sido la creencia en una naturaleza individual y social idéntica en todos los lugares y tiempos. Según esto, no hace falta para conocer esta naturaleza, hacer una reflexión como es necesario hacer para conocer las demás cosas: esta naturaleza es algo que todos llevamos, idéntica a sí misma, constante, que, por el mero hecho de tener razón, se nos da su conocimiento y contenido, puesto que es igual en todos los hombres.

Fueron los filósofos del siglo XVIII los que sostuvieron una naturaleza y una moral humana, natural y univer-

(19) BERGSON.: Ecrits et paroles, III, p. 645

sal. siempre idéntica a sí misma. (20)

Se apoyaban para esto en una concepción de la humanidad como un todo. Pero fuera de una idea teológica y finalista, que deben ser descartadas en una ética natural, no se ve cómo se puede llegar a la concepción de la humanidad como un todo.

La unidad de la humanidad es sólo una unidad de colección. Esa "naturaleza ideal", proveniente de esta idea, - dejará de existir en ética cuando se representen los fenómenos morales según las leyes dinámicas que los rigen. Pero estos fenómenos morales -como todos los demás fenómenos sociales- son distintos en los diversos lugares y tiempos. No hay una moral natural; morales naturales son todas, ya que la moral es una función de la sociedad en concreto.

La palabra "moral natural" la usamos a veces equívocamente. Aquí entendemos por "moral natural" el hecho de - que toda conciencia humana, por el mero hecho de ser humana, tiene una luz especial para distinguir el bien y el mal.

Pero esta luz puede estar oscurecida e incluso totalmente apagada como en el ejemplo de sociedades degeneradas o incluso salvajes. Los filósofos del XVIII. para probar esta "moral natural" aducían el ejemplo de la religión natural. Pensaban que había que distinguir la "religión natural" de cada una de las religiones históricas con sus dogmas, ritos.....; como si éstas no fueran naturales. - La "religión natural" en ellos es también una abstracción

(20) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des moeurs, n.

hecha de los rasgos fundamentales de las históricas. (21)

Esa "religión natural" es un producto filosófico del -
monoteísmo europeo de los siglos precedentes al XIX.

Kant es un filósofo ejemplar de este pensamiento de -
una "naturaleza humana universal". hija del siglo XVIII.
Kant parte de una racionalidad natural a priori en el -
hombre, sin contenido material. Uno de los rasgos de esa
naturaleza racional es la moralidad. De aquí que deduzca
una moral (cuya materia no determina ni puede determinar)
universalmente válida para todos los hombres. Aparece es-
to destacado con singular relieve cuando dice (inmerso en
el "nathos" del siglo XVIII) que "se ha de respetar a la
humanidad en cada hombre". Pero esa idea de hombre no co-
rresponde a nuestros conocimientos etnográficos e históri-
cos ni tampoco a los conocimientos positivos acerca de la
evolución del hombre. (22)

Pero después de Kant y del humanismo, se ha operado un
gran cambio en las ideas éticas. En era época humanista,
no había una teoría de la evolución de la vida que inclu-
yera en sí la humana, ni un exacto conocimiento de las -
fuerzas desigualdades de las razas humanas, ni una etno-
grafía o ciencia histórica, fundadas en el conocimiento -
de esas diferencias. El "hombre" era algo fijo y estable,
e involuntariamente fué idealizado en cierto modo su con-
cepto; a este concepto ideal se le atribuyó como correla-

(21) LEVY-BRUHL: La morale et la science des moeurs, c.
201 ss

(22) SCHELER, M.: El formalismo en la ética y la ética ma-
terial de los valores, tomo 2º, p. 48

to un género ideal. cosa que hoy nos parece posible solamente gracias a aquel conocimiento deficiente de los hechos. (23)

b) El antropocentrismo, causa de la generalización e idealización de la naturaleza humana.

La universalización de la naturaleza, hecha como hemos visto en el siglo XVIII, tiene como base una especie de autodivinización que el hombre hizo de sí mismo en el siglo XVIII. Este siglo profundizó en el conocimiento del hombre; el hombre creyó demasiado en sí mismo y cometió el error -a falta de una teoría completa de la evolución de la vida- de ponerse a él mismo en el centro de la vida y del universo y de referir las cosas a él.

Esto tuvo sus consecuencias en el orden moral: se agrupaban los hechos y leyes morales alrededor de la conciencia humana como su centro y se explicaban exclusivamente por ella.

Pero en el orden moral sucede algo semejante a lo que sucede en el físico: ni en uno ni en otro está el hombre en el centro: "mais l'homme n'en est pas moins resté le centre moral de l'univers". (24)

Estamos hoy lejos de eliminar el antropocentrismo; pero renunciar a ese antropocentrismo en moral es renunciar definitivamente a postulados misteriosos y arcanos de la naturaleza humana y ver la moralidad del hombre como una -

(23) SCHLEIER. M.: El formalismo en la ética y la ética material de los valores, tomo 2º, p.49-50

(24) LEVY-BRUHL: La morale et la science des mœurs, p. 206

función a desempeñar, sometible a críticas y apta para - evolucionar.

c) La moral estudiada ha sido sólo la europea

Esa "moral natural" que los humanistas del XVIII y posteriores han creído que era universal, pertenecía -habién-
dola depurado- a la moral europea de ese determinado tiem-
po. Las grandes civilizaciones independientes de la nues-
tra como la de China, Japón..... conocidas a través de -
los medios rápidos de comunicación han hecho ver la ima-
gen un poco simple y convencional con que ha vivido Euro-
pa su moral. Nuestra moralidad tiene dos facetas que he-
mos universalizado demasiado: nuestro occidentalismo y -
cristianismo; y no digamos ya que esa moralidad es del -
hombre blanco y civilizado sin introducir a los de otras
razas o de sociedades primitivas. Querámoslo o no, la mo-
ral que hacemos general es la de un tiempo y un país. (25)

Es cierto que nuestra moral echa sus raíces en la grie-
ga; pero cada época y lugar tiene su moral aunque se pa-
rezcan; y la moral griega es la griega y la nuestra de -
hoy es la nuestra. Así la moralidad griega es la del hom-
bre libre; pero estaban ausentes en aquella moral los de-
rechos de la mujer y los del trabajador o esclavo que hoy
son claves en nuestra moral y en nuestra sociedad.

Y es un hecho que no dudamos admitir los principios vi-
gentes en nuestra sociedad y tiempo. Nosotros pensamos -
que esos principios son válidos para todos los tiempos. -
Esto sucede porque damos un valor trascendente a normas -

(25) LEVY-BRUHL: La morale et la science des mœurs, p.
168

de un tiempo y una sociedad determinada. Al darles valor trascendente pensamos que tienen que estar innatas en toda naturaleza humana; pero está claro que esas normas son sacadas a posteriori. Las costumbres y principios morales son, pues, producto de una cultura y no de la naturaleza humana "a priori". (26)

En resumen: no hay una moral, sino muchas morales, todas ellas naturales.

d) La conciencia moral, conglomerado de prácticas.

Para ver esa pluralidad de morales todas ellas naturales, analicemos la conciencia moral y veamos el proceso - que sigue para orientar el obrar humano y de dónde saca - los principios de ese obrar.

Vista sociológicamente, nuestra conciencia moral, no es una luz casi sobrenatural que nos indica el bien y el mal antes de todo contacto con la sociedad y la cultura, sino que es un conglomerado o estratificación irregular de prácticas, prescripciones y observancias cuyo origen difiere extremadamente.

Para comprender nuestra conciencia moral hace falta referirse a nuestros padres y antepasados y para comprender la de éstos, hace falta referirse a sus precedentes y así hasta llegar a la prehistoria.

El análisis de una conciencia moral va así hasta el infinito. Y estas de las que hoy tenemos nosotros van ligadas estrechamente a tradiciones y creencias religiosas recibi

(26) SARTREANO, F.: El origen del conocimiento moral, p. 18-19

das de nuestros ancestrales. (27)

La regla moral pasa de generación en generación como - por instinto de conservación social. El ir contra esas - normas, ya hemos dicho, que es atentar contra la sociedad y sus fundamentos; de ahí la raigambre de las normas mora- les. La antigüedad es lo que asegura a los sentimientos mo- rales una fuerza irresistible propia de aquello que se - presenta como natural e instintivo. Hay otros rasgos mora- les que se pierden al pasar la historia y que redescubri- mos en ésta percibiendo que no tendemos hacia ellos. (28)

e) La diversidad de morales no debe inducir al escándalo

A pesar de la variedad de morales y sistemas, no se de- be llegar al escándalo. La moral se encarna y es parte de la realidad social de los diversos pueblos. La historia y la antropología nos muestran una realidad válida y comple- ja.

No existe una sociedad humana, sino muchas sociedades cada una con su propio pasado diferente y cada una con - su moral, su lengua, su religión y sus instituciones. La diversidad de morales y creencias es un hecho universal. (29)

Y cada una de estas morales es perfectamente natural: tan natural es la moral de la sociedad australiana, como la de China o las de Europa. (30)

(27) LEVY-BRUHL: La morale et la science des mœurs, p. 13

(28) SCHELER, M.: El formalismo en la ética y la ética ma- terial de los valores, tomo 1º, p. 228

(29) SPENCER: Primeros principios, p. 111

(30) LEVY-BRUHL: La morale et la science des mœurs, p. 200

Estos diversos pueblos tienen diversidad de normas. Dice Scheler que cuando hay en un pueblo un mandato o una prohibición que no existe en otro, puede explicarse muy bien porque la acción de lo mandado o lo prohibido es sentida en el primero como valiosa y debida, mas, en el segundo, no (31)

Y no sólo cada sociedad tiene su carácter moral, sino cada época. La conducta práctica es relativa al "ethos" - vigente y nunca puede medirse por el ethos de otra época u otro pueblo. Sólo después que hayamos dominado el ethos de una época podremos juzgar las acciones y los modos de conducta de un hombre de ese tiempo. (32)

Una acción puede ser relativamente mala según el ethos de un tiempo y, no obstante ser buena en el caso de que el que la cumple sobrepase el ethos de su época. Así Sócrates o Jesús hicieron acciones malas para el ethos de su tiempo; pero después se ha visto la superioridad de estas acciones.

En resumen: la moral rectamente comprendida, es precisamente la que exige imperiosamente esta diversidad de pueblos y épocas. (33)

f) No hay relativismo ni escepticismo a consecuencia de la diversidad de sistemas morales.

Después de ver la diversidad de normas según sociedades y épocas, podría pensarse que la moral no tiene funda-

(31) SCHELER, M.: El formalismo en la ética y la ética material de los valores, tomo 1º, p. 278

(32) SCHELER, M.: Idem. tomo 2º, p. 278

(33) SCHELER, M.: Idem. tomo 2º, p. 82

mento racional ya que la repulsión o condena de ciertos - actos se explica por razones históricas y psicológicas, - es decir, que es relativa y que no es infalible. Y decir que es relativa equivale a decir que no es moral porque no da normas seguras.

A esto hay que contestar en primer lugar que el solo - hecho de ponerse a analizar objetiva y reflexivamente las creencias y normas ha sido considerado como peligroso para el orden público y como impío. El primero que se atrevió a decir que la luna era una gran piedra estuvo a punto de pagar con su vida esta temeridad. (34)

En segundo lugar la objeción antes planteada consiste en reivindicar para el deber moral un carácter intangible y sagrado. Una especie de revelación natural -Kant dice- racional- exige un respeto absoluto, con lo cual, el deber se encuentra por encima de toda investigación antropológica e histórica. (35)

Y en tercer lugar, la objeción implica un postulado - que no es evidente ni está probado. Da por hecho que si - las órdenes de la conciencia aparecen al hombre como imperativas, es porque el hombre las concibe como absolutas. Un misterio sublime envuelve su origen obteniendo del hombre una obediencia que no puede acatar de otro modo. (36)

Por consiguiente no es ningún absurdo ni ningún escándalo decir que la moral es relativa, que la moral sea re-

(34) LEVY-BRUHL: La morale et la science des moeurs. p. 137

(35) LEVY-BRUHL: Idem. p. 137

(36) LEVY-BRUHL: Idem. p. 138

lativa, no quiere decir que no tenga valor. Ni tampoco es-
tamos obligados a elegir una de estas alternativas: o mo-
ral absoluta o la moral no tiene ninguna autoridad.

Hay una verdadera y una falsa relatividad de las reglas
morales. Dada la pluralidad de normas en distintas socie-
dades y tiempos, son decisivas ciertas consideraciones -
utilitarias. Como en diferentes situaciones disponemos de
diferentes medios, resulta que para diferentes situaciones
regirán diferentes preceptos especiales. Estos pueden lle-
gar a ser opuestos sin que, naturalmente, quena decir por
ello que son verdaderamente contradictorios, puesto que -
están calculados para diferentes circunstancias. En este
sentido, pues, se afirmará con razón una relatividad de lo
ético. (37)

El relativismo se apoya sobre una absolutización de -
las normas de un determinado círculo cultural. Es decir,
es una falta de humildad el no reconocer -como dice Sche-
ler- que el reino de los valores morales no se puede res-
tringir a una época y es una osadía puesto que se marca -
a priori la extensión y plenitud de ese reino. Nadie pue-
de acotar ese reino.

Se apoya también el relativismo sobre un orgullo, que
sin reflexión crítica, estima como evidentemente únicas -
las valoraciones morales de la época propia, y, por consi-
guiente, los valores de ésta les atribuye a todas las épo-
cas de un modo falso, o proyecta sentimentalmente su pro-
pia vivencia de aquéllos dentro de los horizontes del pasado.
(38)

(37) BRENTANO, P.: El origen del conocimiento moral, p. 61

(38) SCHELER: El formalismo en la ética y la ética mate-
rial de los valores, tomo 2º, p. 83

En resumen: la vivencia de una moral debe ser vivida en constante renovación y desarrollo, sin detenerse en escepticismos que se quedan inmóviles ante la falta de absoluto en las normas morales. Se han de descubrir y explorar valores morales cada vez más altos sin pretender asignárselos a toda época y sociedad, y sin querer dar por explorado el reino de los valores morales, que como cualquier realidad es inacotable. El móvil de esta constante búsqueda es el amor.

4ª PARTE

=====

EL FUNDAMENTO MISTICO

=====

CAPITULO X: LA MORAL Y LA SOCIEDAD ABIERTAS

1) NATURALEZA DEL PASO DE LA MORAL CERRADA A LA ABIERTA

Hasta ahora, hemos visto el primer elemento de la moral en Bergson: la presión u obligación. Y le hemos estudiado en la triple raíz biológica, psicológica y sociológica - que lleva consigo.

Pero la presión-obligación es un elemento de moral cerrada, de sociedad y religión estáticas; tiende a la defensa y a la cerrazón.

Bergson plantea un nuevo elemento de moralidad con caracteres diferentes a la obligación: es la aspiración. Por la aspiración, rompemos el círculo de la moral y sociedad cerradas, para hacer más grande y sin límites nuestra sociedad, para llevar el amor y la simpatía a los miembros que no son de nuestra sociedad. raza, manera de pensar, - etc....

Es cierto que ambos elementos son dos facetas de un mismo "elán" vital, como ya dijimos; pero, son de carácter tan diferente que se plantea en seguida el problema de cómo pasar de uno a otro, de lo cerrado a lo abierto, de lo estático a lo dinámico, siendo los dos factores naturales y de tan distinto cuño. Este es el tema de este capítulo.

a) Diferencia entre moral cerrada y moral abierta

La primera diferencia entre la moral cerrada y la moral abierta es que mientras la primera da leyes impersonales, la segunda se encarna en una personalidad privile-

giada que presenta un ejemplo a seguir; no da normas ni coacciona, sino que, sencillamente, atrae: la moralidad queda al amparo de todo aquello que espontáneamente suscite en el imitador el modelo moral propuesto.

Hablaremos en otro capítulo sobre el papel del héroe ejemplar en esta moral. La generalidad de la moral cerrada tiende a la aceptación universal de una ley, la de la moral abierta tiende, en cambio, a la imitación común de un modelo. (1)

Los grandes hombres de bien han arrebatado a las multitudes; no tienen necesidad de exhortar y menos aún de obligar o amenazar; sencillamente existen y su existencia es una llamada a una vida moral superior.

Tal es el carácter de la moral abierta. Mientras que la obligación natural es presión en la moral cerrada, en la moral abierta hay sólo una llamada.

Pero esta moral abierta no anula la cerrada. La moral cerrada se nos presenta de ordinario cuando nos sentimos naturalmente obligados. Ya vimos los presupuestos sociales y biológicos que entraña; pero por encima de estos deberes naturales y estrictos, nosotros queremos otros deberes menos rígidos y más de acuerdo con la libertad, los cuales se superponen a aquéllos: así la abnegación, el espíritu de sacrificio, la caridad. (2)

Una segunda diferencia entre ambas morales es que la actitud cerrada implica siempre una elección y por consi-

(1) BERGSON.: Les deux sources p. 29-30

(2) BERGSON.: Idem p. 31

quiente una exclusión; así por ejemplo el amor familiar o patriótico exclusivos rechazan a las demás familias o naciones; esta actitud puede incitar a la lucha y al odio. La actitud de la moral abierta es amor universal.

La primera se queda siempre en un objeto que atrae, la segunda no tiene un objeto concreto, sino que se lanza más lejos y todas las cosas, sin distinción, son objeto de su amor; esta segunda actitud es más bien un movimiento que es suficiente a sí mismo. (3)

De esto se desprende una tercera diferencia y es que entre moral cerrada y abierta hay la misma distancia que entre reposo y movimiento; la primera pretende tener una forma definitiva, la segunda es la movilidad; por este solo rasgo se advierte la superioridad de la segunda: "La première est censée immuable. Si elle change, elle oublie aussitôt qu'elle a changé ou n'avoue pas le changement. - La forme qu'elle présente à n'importe quel moment prétend être la forme définitive. Mais l'autre est une poussée, - une exigence de mouvement; elle est mobilité en principe. C'est par là qu'elle prouverait - c'est même pour seulement qu'elle pourrait d'abord définir- sa supériorité". (4)

Cuarta diferencia: Aquel que practica la moral cerrada, experimenta un sentimiento de refugio y de bienestar, común al individuo y a la sociedad; pero el alma que se -

(3) BERGSON.: Les deux sources, p. 34-35

(4) BERGSON.: Idem. p. 56

abre y ante cuyos ojos caen los obstáculos materiales, ex
perimenta la alegría.

Placer y alegría son síntomas de cada una de las dos -
morales respectivamente. Placer y bienestar son una cosa,
la alegría es algo más, porque la alegría va contenida en
aquéllos, pero aquéllos no van contenidos, virtualmente,
en ésta. El placer es un detenimiento, la alegría es un -
movimiento continuo. (5)

En esta misma línea se dibuja una quinta diferencia: -
en la moral cerrada, los módulos de conducta circulan por
el camino trazado por la sociedad; de ellos no se sale -
apenas.

En la moral abierta se plantean nuevos caminos y proble
mas y allí donde la obligación y el deber están totalmente
trazados, se ponen nuevos matices al cumplirlos. La prime
ra actitud es la de la inmensa mayoría de los hombres.

Por ser la moral cerrada algo fijo y la abierta algo -
en continuo movimiento, la primera es fácil de represen
tar y formular, pero no la segunda.

La moral pues comprende estas dos partes distintas, ce
rrada y abierta, de las cuales, la primera tiene su razón
de ser en la estructura original de la sociedad humana y
la otra en el principio explicativo de esta estructura.

En la primera, la obligación representa la presión que
los elementos de la sociedad ejercen los unos sobre los -
otros por mantener la forma del todo. En la segunda, hay

(5) BERGSON.: Les deux sources, p. 57

obligación, si se quiere llamar así, pero esta obligación es la fuerza de una aspiración o de un "elan" que ha desembocado en la especie humana, en la vida social, en un sistema de hábitos más o menos asimilable al instinto. (6)

Pero entre estas dos partes de la moral, hay una distinción de naturaleza y no de grado. Entre la moral cerrada y la religión estática, por una parte, y entre la moral abierta y la religión dinámica, por otra, hay una distinción de grado; pero entre moral cerrada y moral abierta, por una parte, y entre religión estática y religión dinámica, por otra, hay una distinción de naturaleza. (7)

Al ser ambas partes de naturaleza diferente y provenir de un mismo principio, ¿cómo pasar de la una a la otra? ¿Cuál es la continuidad que existe entre ambas?. Este es el problema que toca abordar ahora.

b) Paso de lo cerrado a lo abierto.

¿Hay un intermediario entre la moral cerrada y la moral abierta? ¿Hay un "fiat" que convierta al hombre de presión en aspiración? ¿El alma abierta, la voluntad, la obligación y la intención tienen ellas consistencia en sí mismas o bien se disuelven entre lo que es inframoral y lo que es supramoral, entre lo social y lo religioso?.

Tratamos de ver este punto central o medio entre las dos morales. Parece que tener dos morales es correr el riesgo de no tener ninguna: la primera se reabsorbería en la sociología y la segunda en la religión.

(6) BERGSON.: Les deux sources, p. 52-53

(7) BARTHELEMY-MADAULE, M.: Bergson et Teilhard de Chardin, p. 517-518

Pero Bergson mismo nos previene contra esta posible crítica. Bergson llega en todos los casos al límite: en la sociedad cerrada analiza la obligación pura; en la moral abierta describe el brote del heroísmo en su fuente.

A defecto de un contenido, se podía caracterizar esta ética como un momento de la voluntad: Según Bergson, metafísica y moral son lo mismo bajo distinto punto de vista: el de la inteligencia y el de la voluntad, respectivamente.

Hay que partir de una característica objetiva: cumplimiento de acciones que se refieren al bien y al mal. Las prohibiciones y mandatos que tienen por delegados a nuestros padres es el punto de partida positivo de la reflexión moral.

En este terreno se ejerce el imperativo categórico; pero hay otro ingrediente opuesto a los miembros sociales y es la emoción creadora; el genio entra en la moral; no que cada uno sea llamado a ser genio, sino que cada uno reciba la llamada del genio para crear.

Lo que interesa es saber de qué naturaleza es este "elan". No puede confundirse con la espontaneidad. La diferencia entre presión y aspiración es que ésta reúne el alma entera, aquélla pliega la sola voluntad; en la segunda el alma se adhiere entera, en la primera la voluntad soporta.

Pasamos, pues, de un punto de partida objetivo y positivo a la interioridad de una manera de obrar. Todo está ahí. El acto puede ser aparentemente el mismo, pero in-

teriormente todo está transfigurado, todo está cambiado.

Esto repercute luego sobre los actos mismos: la voluntad cerrada está en un estricto conformismo moral, la voluntad abierta inventa sin cesar soluciones inéditas; la primera da vueltas sobre lo mismo desatinadamente, la segunda aporta el entusiasmo de una marcha siempre adelante.

Se puede hablar de dos morales. Si se habla de "la moral" es que se habla de lo mixto de gradaciones o degradaciones que resultan de su ósmosis. Insistir en los caracteres de ambas morales no sería resolver el problema.

Convenimos en que hay discontinuidad, heterogeneidad - de una y otra, hay un "fiat". Lo que parece difícil en Bergson es el ver el carácter ético de este "fiat"; parece religioso, de naturaleza íntima. Si hay discontinuidad entre lo cerrado y lo abierto, hay una continuidad clara entre lo abierto y lo dinámico. El alma que se abre -dice Bergson- eleva a espiritualidad una moral materializada - en fórmulas. La moral, así entendida, es vida espiritual.

Y llegamos a lo esencial: la moral se propaga de alma a alma. No hay emoción sin un ser viviente que es su origen; ese ser viviente puede ser Sócrates o Jesús. Emoción y persona van indisolublemente unidas. Y lo religioso se acrecienta así.

¿Qué caracteriza, pues, a lo ético? Entre el alma cerrada y la abierta, está el alma que se abre: este abrirse que se hace en un instante, es llamado a repetirse cotidianamente: porque, abrirse para un alma, es abrirse cada hora, cada día; abrirse no sólo es dejarse elevar por

un soplo, es transformar el mundo transformándose a sí mismo para estar disponible a la llamada.

El alma que se abre es el punto de encuentro de dos corrientes, de tal suerte que la apertura es a la vez amor y coraje. La meditación de Bergson en moral es sólo pues un instante puntal, de un "fiat".

Es así como la obligación y la intención transfiguradas pueden reaparecer en la moral bergsoniana. La unidad de estas dos fuentes no está atrás, sino que se va haciendo, está adelante. (8) "Entre l'âme close et l'âme ouverte, il y a l'âme qui s'ouvre. Entre l'immobilité de l'homme assis, et le mouvement du même homme qui court, il y a son redressement, l'acte dynamique on observe en morale une transition". (9)

Lo puro estático, en moral, es infraintelectual, y lo puro dinámico es supraintelectual. Lo primero es querido por la naturaleza; lo segundo es una aportación del género humano. Aquél es un conjunto de hábitos que corresponden en el hombre a ciertos instintos del animal, es inferior a la inteligencia; éste es aspiración, intuición y emoción superior a la inteligencia. Entre los dos está la inteligencia misma. (10)

Entre las dos morales, estaría la inteligencia, como entre el alma cerrada y la abierta está el alma que se abre. Si el alma humana no hubiera llegado a la moral abierta,

(8) BARTHÉLEMY-MADAULE, M.: Bergson adversaire de Kant, p. 163 ss

(9) BERGSON.: Les deux sources, p. 62

(10) BERGSON.: Idem, p. 63

estaría en la inteligencia y su situación sería ésta:

- a) Con relación a lo que dejaría, es decir, con respecto a lo útil, a lo cerrado, etc..... estaría en la indiferencia. Esta es la apatía de los epicúreos y los estóicos;
- b) con relación a lo abierto y a lo místico, estaría en una contemplación pero intelectual, no total y personal como la mística. Este es el ideal de Platón y de Aristóteles.

De aquí se sigue el intento de conciliación o mejor dicho, de tránsito que se ha querido hacer entre la moral cerrada y la abierta a través de la inteligencia. Pero esto es un intelectualismo. Es un error creer que de lo estático a lo dinámico se pasa en una continuidad de crecimiento y perfección. Hay una moral estática, que existe de hecho, en un momento dado, en una sociedad determinada con una fijeza de costumbre, de ideas, de instituciones; su carácter obligatorio se reduce en último análisis, a la exigencia natural de la vida en común. Por otra parte, está la otra moral, la dinámica, que es 'elán' y que se refiere a la vida en general, creadora de la naturaleza que a su vez ha creado la exigencia social.

La primera obligación, en tanto que presión, es infrarracional. La segunda, en tanto que aspiración, es suprarracional. Pero surge la inteligencia que busca el motivo de cada una de las prescripciones, es decir, su contenido intelectual; y como la inteligencia es sistemática, cree que el problema se reduce a unificar los motivos morales bajo la dirección de uno solo. (11)

(11) BERGSON.: Les deus sources, p. 286

Por consiguiente, el paso de lo cerrado a lo abierto - no es ni un progreso ni una obra continua de perfeccionamiento, sino que hay una creación por medio. Se pasa de la religión estática a la dinámica, de la sociedad cerrada a la abierta, de la demostración a la intuición por un salto libremente dado, por un paso discontinuo liberador. (12)

Este paso podemos analizarlo en dos ejemplos: el amor y justicia.

Veamos primero la justicia. Hay dos tipos de justicia: aquella que se expresa en términos utilitarios y que implica cambios y servicios, y aquella otra que es la afirmación pura y simple del derecho inviolable y de la incommensurabilidad de la persona humana con todos los demás valores. De una a otra no se pasa por sucesivas etapas, sino de un golpe. (13)

Creemos que las formas más perfectas de la justicia cerrada y relativa son aproximaciones crecientes a la justicia absoluta. No hay acercamiento gradual, sino un salto brusco. Ese acercamiento lo establecemos nosotros a posteriori, racionalmente -como ya hemos dicho- después de haber llegado a la segunda justicia; y así, intelectualmente y no virtualmente allanamos la diferencia entre ambas.

Ahora bien, ese salto no se hace en un instante ni en un momento concreto, sino que se hace por sucesivas crea-

(12) POLIN, R.: Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire ?, p. 24-25

(13) BERGSON.: Les deux sources, p. 71

ciones. Son los héroes morales los que hacen esas creaciones como el artista crea nuevas formas que son distintas de las anteriores.

Veamos el segundo ejemplo, el del amor. No se llega al amor de la humanidad, es decir, al amor de considerar sentir a todos los hombres iguales, sea cual sea su raza, cultura, etc... por el aggrandamiento del amor familiar y patriótico. Es decir, no se llega a él por etapas sucesivas atravesando la familia y la nación. Es necesario que, de un salto, nos transportemos más lejos y que le alcancemos sin tomarle por fin.

Se hable el lenguaje de la religión o la filosofía, se hable de amor o de respeto, se trata de otra moral, de otro género de obligación, que viene a superponerse a la presión social. (14)

El amor a los padres es natural e instintivo. mientras que el amor a la humanidad es indirecto y adquirido. Al primero llegamos derechos, al segundo llegamos por un rodeo, porque solamente a través de Dios y en Dios es como llegamos a amar al género humano, como sólo a través de la razón nos comunicamos todos.

Por eso también el paso de la solidaridad social a la fraternidad humana exige romper con ciertos aspectos naturales: "En allant de la solidarité sociale à la fraternité humaine, nous rompons donc avec une certaine nature, mais non pas avec toute nature". (15)

(14) BERGSON.: Les deux sources. p. 28-29

(15) BERGSON.: Idem. p. 56

Entre las dos morales. hay una ruptura, una conversión, una revolución espiritual. Hay una discontinuidad mística. Y es que toda revolución auténtica lleva innata una liberación religiosa.

Así se puede hablar en el orden histórico y temporal - de creaciones sucesivas; pero siempre hay que conjugar - los dos principios opuestos. Quedamos siempre bajo el plano de la dualidad y la idea de una sociedad totalmente - abierta que sería la humanidad entera, es un ideal pero no una visión de futuro.

Nunca se dará el paso a lo abierto por el progreso de la historia, porque entre abierto y cerrado hay una diferencia de naturaleza. Lo humano no se obtiene por dilatación de grupos: familia.... la extensión cuantitativa no tiene nada que ver con la apertura, de tal suerte que podría hablarse en un solo ser de humanidad abierta. Solamente a través de Dios y en Dios es como la religión convida al hombre a amar al género humano. La comunidad espiritual sólo puede ser buscada en lo interior, en lo invisible. (16)

El propio Bergson dirá a Chevalier que "concedo la mayor importancia a lo que digo, que no se puede pasar de - la ciudad a la humanidad por simple extensión. El amor a la humanidad es una abstracción que no puede mover a nada. Es preciso amar a los hombres en Dios y por Dios". (17)

(16) BARTHELEMY-MADAULE, M.: Bergson et Teilhard de Chardin, p. 521 ss.

(17) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 209

Quizá sea este el problema central de la ética bergsoniana: el paso de una moral a otra. Entre ella no hay ningún pacto ni transacción. El sentido común que quiere gradaciones regulares, querría extraer del amor filial y del patriotismo, progresivamente, el amor a la humanidad. Pero esta es una ilusión genetista que se entretiene en construir el universo entero con un elemento simple más o menos multiplicado por él mismo.

Este prejuicio se encuentra en cualquier evolucionismo unilineal. Una cosa parecida, daría en moral una seguridad: agredar, por pequeñas dosis, la solidaridad doméstica y al final obtener la caridad. Así quedarían unidas la virtud y el interés del grupo.

Los utilitaristas piensan que el interés colectivo coincide con el personal. Podemos añadir con Bergson: si en la familia, el ciudadano aprende a amar a la humanidad, ¿por qué amándose a sí mismo no aprende a amar a la familia?. En el centro de todos estos círculos está el yo que es muy pequeño, de modo que la caridad sería como el superlativo. Hay en las diferencias de naturaleza algo inquietante que enturbia los hábitos arraigados del intelectualismo y que impide medir las cosas con una escala común. (18)

Según Mossé-Bastide, Bergson refleja en este planteamiento de su moral, las circunstancias internacionales - que está viviendo; tiene un escepticismo al hablar del - paso infranqueable entre moral nacional e internacional.

(18) JANQUELÉVITCH. V.: Henri Bergson, p. 184 ss. *

El pone las causas de esta diferencia de naturaleza entre ambas morales, en motivos biológicos: La sociedad cerrada ama la guerra, sigue los caminos trazados, no evoluciona hacia el amor; pero Mossé-Bastide pregunta si Bergson no plantea esta diferencia a la vista histórica del fascismo italiano y del militarismo alemán; eso lo dice Sorel: Bergson toma causas biológicas allí donde son históricas. (19)

c) Intento de unificación de ambas morales.

Bergson quiere resolver este dualismo de moral cerrada y moral abierta.

Según Mossé-Bastide, antes de "Les deux sources" en el discurso de 1.885 a los alumnos de Clermont-Ferrand, acerca de "la politesse", muestra Bergson que por encima de la cortesía mundana que se conforma con las reglas de la sociedad, existe otra, la del corazón que simpatiza con el otro. Ambas formas no se excluyen, se completan; la primera es un barniz superficial, pero con la segunda adquiere toda su gracia. En el discurso de 1.902 a los alumnos del liceo Voltaire, les habló sobre la "Puissance créatrice de l'effort"; explica el genio por una concentración de la voluntad en aquello que se tiene vocación. Estos discursos muestran una especie de moral mixta que es la fusión de la moral cerrada y abierta. (20)

En el discurso de 1.895 acerca del buen sentido y no en "Les deux sources", habla Bergson de esa moral mixta que realiza en la práctica el sentido común, ya que éste

(19) MOSSÉ-BASTIDE, R.M.: Bergson éducateur, p. 320 ss.

(20) MOSSÉ-BASTIDE, R.M.: Idem. p. 3 ss.

es un hecho de aspiración a la justicia y a la moral que Bergson luego llamará abierta. Quizá Bergson no hable de esta moral mixta en "Les deux sources" porque en ella distingue bien los elementos de la moral para decir que filosóficamente son de distinta naturaleza; pero en la actividad práctica que guía el sentido común, no se establecen esas distinciones.

No obstante en "Les deux sources" surge de vez en cuando este problema. Para Bergson, las dos morales, juxtapuestas, parecen formar una sola y se ayudan mutuamente: "Ces deux morales juxtaposées semblent maintenant n'en plus faire qu'une, la première ayant prêté à la seconde un peu de ce qu'elle a d'impératif et ayant d'ailleurs reçu de celle-ci, en échange, une signification moins étroitement sociale, plus largement humaine". (21)

Las dos morales quedan unificadas al hacer abstracción de la forma común a ambas; sus extremos serían la presión por una parte y la aspiración por otra; la primera es más impersonal y cercana a las fuerzas naturales, tales como el hábito y el instinto; la segunda es más personal y está llamada a triunfar de la naturaleza. Es la misma fuerza en su raíz la que produce una y otra.

Hay dificultad para distinguir las en la práctica porque no se presentan en estado puro. La presión da algo de su constreñimiento a la aspiración; a su vez la aspiración da a la presión algo de su perfección. (22)

(21) BERGSON.: Les deux sources. p. 47

(22) BERGSON.: Idem. p. 48

No existe oposición aunque sí diferencia entre ambas morales. Las dos son manifestaciones necesarias porque se complementan. No debe exagerarse la oposición entre - lo estático y lo dinámico: los dos provienen de un mismo impulso; lo estático señala la detención en un estudio razonable para la comunidad, pero detrás se discierne la causa que utilizan las almas privilegiadas. (23)

Podemos ver esta unidad en el ya tomado ejemplo de la justicia. En la misma noción de justicia se incluye la - justicia antigua y siempre idéntica y las creaciones sucesivas individuales y contingentes en esta materia. La nueva justicia formada por las sucesivas creaciones no se apoderaría de esta otra antigua sino que la tendría como una parte de un todo en el cual habría preexistido virtualmente. (24)

Las dos justicias, antigua y nueva, cerrada y abierta tienen la misma forma, pero distinta materia: "La même forme s'impose ainsi à deux matières, l'une fournie par la - société, l'autre issue du génie de l'homme. (25)

En resumen, la fórmula general de moral que adopta hoy la humanidad civilizada engloba las dos morales y un sistema de órdenes morales dictadas por las exigencias sociales impersonales y un conjunto de llamadas lanzadas a la conciencia de cada uno de nosotros por personas que representan aquello que hay de mejor en la humanidad. (26)

(23) BERGSON.: Les deux sources, p. 207-208

(24) BERGSON.: Idem. p. 71-72

(25) BERGSON.: Idem. p. 81

(26) BERGSON.: Idem. p. 85

Y dentro del mismo individuo, ambas morales coexisten a menudo sin ser absolutas y exclusivas. (27)

d) Novedad de la moral abierta

Abordemos este último punto de la novedad del valor - moral. según Bergson, respecto a los demás valores. Para mí, -dice Bergson a Chevalier- el orden moral es un orden entero y absolutamente nuevo. No es de ningún modo la prolongación del movimiento evolutivo. Hubiera sido entonces inútil que Bergson trabajase durante veinte años en "Les deux sources"; la hubiere incluido en "L'évolution créatrice" (28)

El valor de la moral es distinto y está más allá de - la evolución creadora. Ambos se distinguen radicalmente: "El punto de vista de la moral, en el que es preciso apreciar lo que existe, calificado, darle un índice de valor, exige algo más que la evolución creadora". (29)

Según Maritain, Bergson rompe los cuadros éticos idealistas y sociológicos y traza una ética nueva: la vida y la humanidad sólo pueden ser amadas en Aquel que es el - principio de la humanidad y de la vida: "Clásico desde su nacimiento, rompía los cuadros estrechos de los éticos o pseudo-éticos idealistas o sociologistas, y trazaba una ética que no cierra al hombre sobre sí mismo, sino que - descubre y respeta en él las fuentes (en esto, el título es singularmente propio), las fuentes de la experiencia y de la vida moral. (30).

(27) BARLOW, M.: El pensamiento de Bergson, p. 85

(28) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 117

(29) CHEVALIER, J.: Idem, p. 147

(30) MARITAIN, J.: De Bergson a Sto. Tomás de Aquino, p.

2) LA SOCIEDAD ABIERTA: SUS RASGOS MORALES

Hemos dicho que la moral forma parte de la sociedad. - Veamos ahora la sociedad abierta después de haber analizado la moral dinámica y veamos cuáles son los caracteres - de esa sociedad que encarna la moral abierta.

a) Esencia y origen de la sociedad abierta

Ya dijimos que la familia y la nación son grupos que - corresponden al instinto y que la patria y la humanidad - corresponden al impulso abierto y creador. Familia, patria y humanidad aparecen como círculos cada vez más amplios y se ha creído que el hombre llega a amar naturalmente a la humanidad agrandando los pequeños círculos originales en los que vive: familia y patria; pero la familia y la nación son los grupos queridos por la naturaleza que corresponden al instinto; este instinto lleva a la lucha de los grupos entre sí y no a la construcción de una gran familia que se llama humanidad.

El instinto social nos lleva a formar esa sociedad cerrada que se llama nación y no patria; nunca, en cambio, apunta a la humanidad. Y es que entre la nación, por grande que sea, y la humanidad hay tanta distancia como de lo definido a lo indefinido, de lo cerrado a lo abierto. Decir que el amor se agranda de la familia a la sociedad nacional y de ésta a la humanidad, es un razonamiento a priori que no respeta la distinción de naturaleza entre amor familiar y nacional por una parte, y amor a la humanidad por otra. (31)

(31) BERGSON.: Les deux sources, p. 27

La distinción que hay entre estos dos factores es la - que hay entre sociedad cerrada y sociedad abierta. No se piensa que la sociedad civilizada, por ser más compleja y evolucionada materialmente, ha eliminado las tendencias - instintivas y agresivas de la sociedad cerrada; al contrario, en algunos aspectos las agranda y agrava.

El nacionalismo cerrado de ciertas naciones europeas, las más civilizadas del mundo, ha sido el más cerrado y - destructor de todos los tiempos. Prueba de ello, las dos guerras mundiales pasadas. Y es que en ellas se da con ca racteres acentuados lo que es esencial a toda sociedad ce rrada: escoger a unos individuos y excluir a otros. Por + tanto, no es lo mismo el deber social que el deber de huma nidad aunque deben ir juntos.

La sociedad que lleva a la humanidad, lleva al olvido de sí mismo, está fundamentada en el amor y tiene un im pulso acierto y creador: "Surtout, il n'y a pas de huma nité sans société, et la société demande à l'individu un - désintéressement que l'insecte, dans son automatisme, pou s se jusqu'à l'oubli complet de soi". (32)

La sociedad abierta es, pues, aquella que abarca, en - principio, la humanidad entera. Pensada y soñada de vez - en cuando por algunas almas privilegiadas, se va realizan do por sucesivas creaciones cada una de las cuales va - transformando más o menos profundamente al hombre, superan do las dificultades que hasta ahora se hacían insuperables.

(32) BERGSON.: Les deux sources, p. 222

b) Caracteres morales de la sociedad abierta

Uno de esos caracteres más importantes es la democracia. Esta no supone una disminución de la autoridad, sino una toma de conciencia por parte de cada uno de los individuos, de los deberes y aspiraciones a realizar, sin que tenga que intervenir la presión social a través de la autoridad. En ella, no se da disgregación, sino que cada individuo descubre y cumple su misión específica en orden al bien de la sociedad, respetando a su vez, el cometido de los demás y su misión, sea del tipo que sea, sin miramientos de prestigio, de economía o de poder.

Se comprende que la humanidad no haya llegado a la democracia hasta bien tarde, ya que no se pueden llamar auténticos demócratas a los antiguos que se batían en la esclavitud.

De todas las formas políticas, la democracia es -según Bergson- lo más alejada de la naturaleza, la que trasciende, al menos en intención, las condiciones de la sociedad cerrada. Atribuye al hombre derechos inviolables. Estos derechos, para permanecer inviolables, exigen por parte de todos una fidelidad inalterable al deber.

Toma pues, por materia un hombre ideal, respetuoso de los demás como de sí mismo. El ciudadano así definido, es a la vez legislador y sujeto. El conjunto de ciudadanos, es decir, el pueblo, es el soberano. Tal es la democracia teórica. (33)

La democracia proclama además la libertad e igualdad -

(33) BERGSON.: Les deux sources, p. 299-300

entre todos: "Elle proclame la liberté, réclame l'égalité, et réconcilie ces deux soeurs, en mettant au-dessus de tout la fraternité". (34)

Bergson llega a decir que la democracia es evangélica porque tiene por esencia el amor. Este carácter evangélico en la enseñanza democrática consiste en que todos los hombres han sido dotados por su creador de derechos inalienables. (35)

Esta igualdad entre los hombres, es otro carácter de la sociedad abierta. La igualdad se plasma en la justicia; justicia que -como ya vimos- hay que entenderla de un modo amplio y no estricto. Ya Aristóteles entendió en este sentido la justicia como la virtud más importante de todas: "La justicia así entendida es una virtud completa, no en sí, sino por relación a otro. Por esta razón, a menudo parece la justicia la más importante de las virtudes y más admirable incluso que la estrella de la tarde y la de la mañana". (36)

Uno de los rasgos de esta justicia es que trasciende la ley del talión yendo más allá.

c) Moral internacional

Recojiendo todo lo dicho, podía plantearse una moral internacional. La moral internacional es difícil, casi imposible. Las aspiraciones, dejadas llevar del instinto, son contradictorias; unas tienden a la paz, otras a la guerra..

(34) BERTSON.: Les deux sources. p. 300

(35) BERGSON.: Idem, p. 300

(36) ARISTOTELES.: Ética Nicomachea, lib. V, cap.1º, pág. 1.130 b (pág.1.225 de la ed. Aguilar).

Hay un instinto de guerra con los demás pueblos. Bergson busca motivos racionales para destruir este instinto. Uno de ellos es la ignorancia del país extranjero; esta ignorancia se tiende a conservarla con prejuicios. De ahí la utilidad de las comunicaciones.

La transformación de la humanidad dejando de ser belicosa, es posible. Puede un día llegar por salto brusco la humanidad desde el impulso de guerra a la fraternidad universal. ¿Cómo se realizará esta transformación? Se trata de una transformación espontánea, de una corriente que lleve a nuevas formas de civilización. Que pase de conservadora a creadora, que tenga un "nosotros" profundo. (37)

Bergson piensa que esta moral internacional en una sociedad abierta o humanidad no existe. Quizá no exista nunca. Existe el esfuerzo por llegar a ella, pero la meta es inalcanzable. (38)

(37) MOSSE-BASTIDE, R.M.: Bergson éducateur, p. 310 ss.

(38) BERGSON.: Les deux sources, p. 97

CAPITULO XI: EL IMPULSO CREADOR DEL ESPIRITU Y LA EMOCION,
RAICES DE LA MORAL ABIERTA

1) EL IMPULSO CREADOR DEL ESPIRITU, FUENTE DE PROGRESO Y
DE VIDA MORAL

Hemos visto los rasgos de la moral y sociedad abiertas. Tenemos que profundizar en la raíz de esa apertura que se manifiesta en esas instituciones. Ya vimos, por otra parte en capítulos anteriores, la lucha entre la materia y el espíritu, típica en la obra bergsoniana. Hablando en fórmulas un poco estereotipadas, pero que en un principio vienen bien para orientar el pensamiento, podría decirse que el móvil y raíz de la moral y de la sociedad cerradas es la materia, entendiendo por ésta no ya el conjunto de las cosas inertes, sino todo el ámbito psicológico y sociológico de tendencias, hábitos y mecanismos que impiden y fragmentan la vida del espíritu; el espíritu es el móvil de la moral y sociedad abiertas. Veamos la génesis y desarrollo de esta tesis.

a) El espíritu, en pugna contra la materia

El espíritu tiene que luchar contra el cuerpo y contra la materia porque éstos limitan su vida: "le corps, toujours ~~est~~ orienté vers l'action, a pour fonction essentielle de limiter, en vue de l'action, la vie de l'esprit". (1)

Pero en esta lucha, necesaria porque el espíritu no es absoluto y choca con la limitación de la materia, el espíritu saca de ésta y de la necesidad, la libertad y el ali

(1) BERGSON.: Matière et Mémoire. p. 199

mento. Mirando a nosotros mismos, percibimos el espíritu preparado a obrar sobre la materia, adaptándose a ella y dominándola con la inteligencia. (2)

En esta lucha con la materia, el espíritu es una fuerza que trabaja por liberarse y por superarse a sí mismo. (3)

Precisamente en esto se distingue el espíritu de las demás fuerzas: en sacar de sí mismo estímulos para superarse a sí mismo, es decir, que saca más fuerza de la que contiene: "et par où la force spirituelle, si elle existe, se distinguerait - elle des autres, sinon par la faculté de tirer d'elle - même plus qu'elle ne contient?. (4)

En este esfuerzo, el espíritu se concentra y se entrega todo entero; y el resultado es una creación: el agrandamiento de la personalidad por un esfuerzo. Esta creación de sí mismo por sí mismo, que hace el espíritu, es una de las mayores riquezas auténticas que hay en el mundo: "la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de riches se dans le monde?. (5)

Por eso puede decirse que hay ciertos momentos - en nuestra vida de los que somos artífices. Cada uno de ellos es una especie de creación. (6)

(2) BERGSON.: La pensée et le mouvant. p. 41

(3) BERGSON.: L'énergie spirituelle, p. 21

(4) BERGSON.: Idem. p. 21

(5) BERGSON.: Idem. p. 24

(6) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 6-7

Hay una frase muy corta en "Les deux sources" que define al espíritu en toda su riqueza: "celui-ci serait action, création, amour". (7)

Y hablando con Chevalier, Bergson pone al espíritu como el intermediario necesario entre la materia y Dios, de forma que sólo el espíritu es capaz y está llamado a transformar la materia para sacar las virtualidades escondidas que Dios ha puesto en ella: "La materia para la vida. La vida para el espíritu. El espíritu para Dios". (8)

b) La intuición es el modo de percibir el espíritu

El modo cómo el espíritu percibe su propia realidad y la realidad ajena, es a través de la intuición. Y es que la intuición percibe toda la realidad en su ininterrumpida continuidad y novedad porque no es detenida por los rasgos fraccionados de la materia; por ella, el espíritu puede cambiar el ritmo normal que la inteligencia le impone hacia la utilidad de las cosas e ir directamente a la realidad misma. (9)

A través de la intuición, captamos la duración que es el presentimiento de la eternidad. El tiempo más nuestro es aquel que dura y que nadie es capaz de ponerle fin. - En lugar de ser nuestro enemigo inabarcable, el tiempo es la eclosión de nuestras fuerzas. El menor instante nos abre a un mundo infinito y a innumerables posibilidades de realización. (10)

(7) BERGSON.: Les deux sources, p. 238

(8) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 211

(9) BERGSON.: La pensée et le mouvant, p. 75

(10) MAVIT, H.: Bergson et l'existence créatrice, p. 143

El hombre es incapaz de vivir en el puro tiempo matemático; necesita interrumpir su vida mecánica y darle nuevas direcciones. En el estudio comparativo de Bergson y Sorel, P. Andreu dice que si el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, no puede vivir únicamente en el tiempo matemático cuyo fluir entrafía toda la materia bruta; nuestra libertad interrumpe el curso de nuestra vida para orientarla sobre nuevas direcciones, así como la Providencia interrumpe el curso de la historia para cambiar los destinos de las sociedades. (11)

Esto mismo piensa Bergson al declarar que no hay que ligar el pensamiento a lo mortal y caduco, sino a lo eterno: "On ne doit pas attacher sa pensée, homme, à ce qui est humain, mortel, à ce qui meurt, mais autant que cela est possible, se placer dans l'éternel". (12)

Esta duración, vivida en la interrupción, debe ser fuente de novedad y creación para el espíritu. Para Bergson, no se trata de participar en una creación eternamente cumplida, sino de continuar una evolución que está detenida y que es necesario reemprender allí donde se detuvo, para ir más lejos.

Aquí está una de las principales diferencias entre Bergson y Platón. Para Platón la duración creadora es sostenida por una eternidad inmutable, mientras que para Bergson no hay eternidad inmutable, no hay más que una duración siempre amenazada y capaz de grandes e imprevisibles

(11) ANDREU, P.: Bergson et Sorel, p. 54

(12) BERGSON.: Écrits et paroles, II, p. 353

bles éxitos. Desde entonces, el hombre podrá llegar a ser un cooperador de Dios; pero esto que él producirá como - tal, insertando su esfuerzo en la energía divina, esto no será obra divina, esto será la propia obra humana. (13)

Bergson dice en "La pensée et le mouvant" que esta eternidad no es eternidad de inmutabilidad, sino una eternidad de vida y en esa eternidad nos movemos y somos "In - ea vivimus et movemur et sumus. (14)

c) La alegría de crear, rasgo fundamental del espíritu

Uno de los rasgos del alma en esa búsqueda incesante de creación y de novedad es la alegría. La madre que mira a su pequeño niño está gozosa, porque tiene conciencia de - haber creado física y moralmente. (15)

Y la alegría más profunda es haber dado vida a algo, - haber puesto algo en marcha sin querer perpetuar nuestro yo a ultranza. La alegría no está pues en la acumulación de riquezas y consideraciones ajenas. (16)

Cuando el alma es tocada en sus profundidades, cesa de girar alrededor de sí misma, se dispone a dar y a darse, no a hacerse a sí misma en otra cosa: "Ebranlée dans ses profondeurs par le courant qui l'entraînera, l'âme cesse de tourner sur elle-même, échappant un instant à la loi - qui vient que l'espèce et l'individu se conditionnent l'un l'autre, circulairement". (17)

(13) MOUSSÉ-CASTIDE, R.M.: Bergson et Plotin, p. 395

(14) BERGSON.: La pensée et le mouvant, p. 176

(15) BERGSON.: L'énergie spirituelle, p. 23

(16) BERGSON.: Idem, p. 23

(17) BERGSON.: Les deux sources, p. 243

La alegría exterior y creadora es el reflejo de la interior; y la interior es el móvil que va conquistando poco a poco todo el alma para lanzarla a la creación. Va orientando todos nuestros estados de conciencia en un sentido. Al principio esto exige gran esfuerzo por nuestra parte, pero luego nuestras ideas y sensaciones se van orientando en esa dirección. Y en la alegría extrema, nuestras percepciones y recuerdos adquieren una indefinible cualidad comparable a una luz que nos descubre lo mejor de nuestro ser. (18)

2) LA EMOCION, FUNDAMENTO DE TODA CONCENTRACION Y ACCION MORAL

a) Distinción entre emoción y presión

Según Bergson, nuestro deber moral se debe a dos mociones distintas: la presión social y la emoción que atrae. La primera es la forma como la mayoría de los hombres sienten el deber; la segunda, es de minorías y supone una perfección y una libertad no corrientes. Y también se puede aplicar esto a los mismos deberes morales: gran parte de ellos se traducen en obligación y presión sociales, el resto traduce un cierto estado emocional que no obedece a una presión sino a una emoción original. (19)

La emoción se impone sin resistencia y en eso difiere de la presión y de la obligación; pero no por eso deja de imponerse.

(18) BERGSON.: Essai sur les données. p. 7-8

(19) BERGSON.: Les deux sources. p. 46

En la emoción más tranquila puede entrar una cierta exigencia de acción que difiere de la obligación en que no encuentra resistencia; pero sin embargo se impone. Y uno de sus efectos inmediatos es suspender nuestros intereses prácticos ordinarios.

Bergson pone el ejemplo de la música. Parece que mientras la escuchamos, no podemos querer otra cosa que aquello que la música nos sugiere. Y no solamente nosotros, sino la humanidad y la naturaleza enteras sienten lo que nosotros sentimos: cuando la música llora, es la humanidad y la naturaleza quienes lloran. La música introduce estos sentimientos en nosotros; nos toma como a los transeúntes que son arrastrados en una corriente. Y así proceden los iniciadores en moral; puestos en contacto con ellos, despiertan resonancias insospechadas en nosotros. En realidad nos introducen en el mundo moral en que ellos viven y nosotros nos dejamos sumergir en él. (20)

b) Clases de emoción

Por otra parte, la emoción es creadora. No representa cosas que intelectualmente ya sabemos, sino que crea en nosotros sentimientos nuevos correspondientes exclusivamente a esa emoción. La emoción está en el origen de las grandes creaciones del arte, de la ciencia y de la civilización. Y esto no sólo porque la emoción sea un estimulante que incita a la inteligencia a emprender riesgos y a la voluntad a perseverar, sino porque hay emociones que son generadoras de pensamiento y cualquier invención aunque sea de orden intelectual puede tener por fundamento la emoción

y la sensibilidad.

La emoción es una conmoción afectiva del alma; pero - una cosa es la conmoción de la superficie del alma y otra la conmoción de las profundidades de ésta.

En el primer caso, el efecto se dispersa; en el segundo, permanece indiviso. Hay que distinguir pues dos clases de emoción y dos manifestaciones de sensibilidad.

En la primera, la emoción sigue a una idea o a una imagen por una representación. Pero la segunda no está determinada por una representación, sino que es ella más bien la causa de estados intelectuales que se añaden a ella como un efecto. La primera es infraintelectual y es aquella que en psicología se opone a inteligencia. La segunda es supraintelectual y anterior en el tiempo al conocimiento intelectual. Esta segunda es la generadora de ideas. (21)

La emoción, pues, para Bergson, no tiene nada de pasivo ni de desequilibrado, sino que es un estado más perfecto en que el alma participa más directamente del principio último vital. De los dos niveles de emoción, el primero, el más bajo, hace que la emoción no sea más que un retumbo en la conciencia de una turbación del cuerpo; el otro, el más alto, hace rebasar la conciencia en un éxtasis donde se abisma todo pensamiento.

Propiamente, en el nivel inferior no hay emoción, sino sólo placer y dolor. Esto es la afectividad. Para explicarse la génesis de esta conciencia afectiva, es necesario remontarse a la percepción. Esta tiene un interés vital;

(21) BERGSON.: Les deux sources, p. 40-41

y el placer y el dolor subsiguientes a ella tienen la misión de aviso para "poner las cosas en su sitio".

A un nivel inferior, el placer y el dolor tienen una misión estrictamente utilitaria; en un nivel superior, corresponden a la alegría y a la tristeza; pero con una significación más profunda: es la vitalidad del alma la que entonces entra en juego. La tristeza anuncia una pérdida de la vitalidad espiritual: hay un refugio al pasado y el futuro se siente cerrado, la alegría orienta nuestros estados de ánimo hacia el porvenir. (22)

En resumen, hay dos clases de emoción con relación a la representación: "à côté de l'émotion qui est l'effet de la représentation et qui y surajoute, il y a celle qui précède la représentation, qui la contient virtuellement et qui en est jusqu'à un certain point la cause". (23)

c) La emoción como origen de la moral abierta

La emoción, en su segundo aspecto, es decir, el superior, que es el que nos referimos siempre, es fuente de vida moral. Bergson compara esa emoción generatriz de moral a una chispa cuyo fuego gana rápidamente en extensión y profundidad a su alrededor.

La emoción se comunica a los demás y les induce a hacer aquello que siente quien la tiene en primer lugar; por eso toda la moral abierta es de expansión y sus normas no tienen la fuerza de obrar en la obligación sino en el sentimiento de alegría y de comunicación.

(22) MOSSE-BASTIDE, R.M.: Bergson et Platin, p. 110 ss.

(23) BERGSON.: Les deux sources, p. 44

Esa chispa de la que habla metafóricamente Bergson es cada uno de los héroes y místicos que han sido capaces - de comunicar sus emociones a grandes masas de hombres para elevarles a un nivel moral superior que es el que ellos sentían y vivían. Y esto sin coacciones sino con una llamada espontánea. (24)

El héroe moral ejerce sobre las personas una llamada a vivir lo que él vive. Por encima de las obligaciones están los llamamientos. Esta moral supone eficacia, pues su móvil es la energía espiritual frente a la fuerza brutal.

Los principios y reglas impuestos no conmueven la voluntad; es necesaria una emoción. Esta emoción lleva al alma a la corriente espiritual que hará irrupción en el orden social. Es lo que Jacques Rivière llamaba anarquía de la santidad.

Pero esta emoción tiene luego que plasmarse en concepto y normas. Y lo interesante es el encuentro de las dos corrientes. Sería el punto en que reside la moral. Quizá se descubriría una especie de nueva obligación viviente que nacería de la dificultad con que lo espiritual tropieza - cuando quiere encarnarse. Esta síntesis es sólo esbozada por Bergson y no plenamente elaborada. (25)*

Pero el que la emoción esté en el origen de la moral, no quiere decir que ésta sea moral de emoción o de sentimiento, porque se trata de una emoción que luego se plasma en conceptos y doctrina: "C'est dire qu'en faisant une lar

(24) BERGSON.: Les deux sources. p. 47

(25) BARTHELEMY-MADAULE, M.: Bergson et Teilhard de Chardin, p. 523 ss.

ge part à l'émotion dans la genèse de la morale, nous ne présentons nullement une "morale de sentiment". Car il s'agit d'une émotion capable de cristalliser en représentations, et même en doctrine. De cette doctrine, pas plus que toute autre, on n'eût déduire cette morale; aucune spéculation ne créera une obligation ou rien qui y ressemble". (26)

La emoción, según Zubiri, y no la concentración del pensamiento, es el origen no sólo de la moral, sino de la filosofía entera. (27)

Y según Zaragüeta, la emoción es siempre el origen de la moral frente a la inteligencia. La inteligencia ha intentado frecuentemente tratar el tema de la moralidad, unas veces buscando una fundamentación, puramente racional a las normas de conducta, y otras veces derivándolas de ciertas doctrinas metafísicas o teológicas con las que la supone en estrecha conexión.

Pero, rigurosamente considerado el problema, es fácil advertir la insuficiencia de la pura inteligencia para semejante tarea, o mejor aún, la implicación en ella de un supuesto no intelectual sino afectivo y volitivo, si bien intelectualmente presentado.

Este supuesto no intelectual de la vida moral, y que se halla como en su raíz misma inspirándola por entero, es descubierto por la intuición como una emoción moral. (28)

(26) BERGSON.: Les deux sources, p. 44-45

(27) ZUBIRI, X.: Cinco lecciones de filosofía, 173

(28) ZARAGÜETA, J.: La intuición en la filosofía de Henri Bergson, p. 259

d) El amor, móvil de la moral abierta

Podíamos analizar ahora el conducto por el que la emoción se transmite y se encarna en los individuos que la reciben del héroe o místico. Es el amor.

El amor es un sentimiento que lo abarca todo; veremos en seguida que no tiene objeto. Y es radicalmente nuevo - frente a los demás sentimientos porque no puede originarse de ellos.

No es alargando los sentimientos estrechos hacia el prójimo como se llega al amor de la humanidad. Según Bergson, es necesario pasar por el heroísmo para llegar al amor. El heroísmo, por otra parte, no se predica; se muestra; y su sola presencia puede poner a otros hombres en movimiento porque emana de una emoción - comunicativa como toda emoción - relacionada con el acto creador. (29)

Esto mismo dicen los místicos que pasa con el amor de Dios. Ellos declaran tener el sentimiento de una corriente que va de su alma a Dios y desciende de Dios al género humano.

Ya Platón había visto esto al decir que el ímpetu que pone la divinidad en algunos héroes es el amor que se manifiesta como algo que brota de sí mismo: "En una palabra: ese ímpetu, que como dijo Homero, inspira la divinidad en algunos héroes, lo procura el amor a los dioses como algo que brota de sí mismo". (30)

(29) BERGSON.: Les deux sources, p. 50-51 .

(30) PLATON.: El banquete, 188 A (pág. 46 de la edición Guadarrama).

Podíamos distinguir ahora dos clases de amor: el amor con objeto y el amor sin objeto. El amor con objeto que es un amor inferior, queda encerrado por el objeto que le aprisiona. El amor verdadero, es un amor sin objeto y sin límites, muy semejante al amor de Dios que no rechaza nada, ni se circunscribe a algo determinado. Según Bergson, entre estos dos amores no hay una diferencia de grado, sino de naturaleza. (31)

Ya Platón también vió los rasgos de este verdadero amor universal que se extiende a todo ser: animales, cosas, hombres, dioses; a todo extiende su poder: "es decir, que ese dios (se refiere al amor) es grande y admirable y a todo extiende su poder, tanto en el orden humano como en el orden divino". (32)

Y más adelante: "Así, pues, es un poder múltiple y enorme, o mejor aún, un poder universal el que tiene y reúne el amor en general". (33)

Para Bergson el ejemplo y la realidad más clara de este amor sin límites es el amor recomendado por Jesús en el sermón de la montaña; el sermón de la montaña abre al alma al amor sin objeto. (34)

Y ¿qué es este amor sin objeto? Un amor sin objeto es el que tiene el fin en sí mismo. Cuando el objeto no es la causa del amor, el amor es causa de aquello que hace

(31) GOUHIER, H.: Bergson et le Christ des Evangiles, p. 167

(32) PLATON.: El banquete 186 B (p.55 de la editorial Guadarrama)

(33) PLATON.: El banquete 188 C (p.60 de la Ed. Guadarrama)

(34) GOUHIER, H.: Bergson et le Christ des Evangiles, p. 166

el objeto amable. El amor crea para amar y en este sentido preciso, tiene necesidad de los seres que él ha creado.

Teólogos y metafísicos quieren demostrar que Dios, - amor infinito, no tiene necesidad de los hombres: infinito y perfecto, no le falta nada; por consiguiente, hablar de necesidad en Dios, es introducir en él una privación. Los místicos, que son los expertos en el amor divino, están todos de acuerdo en este punto: que Dios tiene necesidad de nosotros. La paradoja de una necesidad en Dios, obedece a la lógica del amor sin objeto. (35)

En un curso dado a sus alumnos de filosofía en 1.890, Bergson apelaba a la experiencia juvenil para probar el - carácter eterno y sin límites del amor. "Les deux sources" confirman esta idea y aproximan el amor profano al místico.

El fervor del amor profano se parece a la emoción mística en que se lanza más allá de su objeto, en que es ya sin saberlo amor de Dios y vida sobrehumana. El amor por un - objeto particular revela al enamorado que aquello que busca es otro amor, el amor de un objeto infinitamente más - digno, o más aún: amor que sobrepasa todo objeto y va al principio de tales objetos. Es decir, Bergson queda implícitamente impregnado de la famosa doctrina platónica de - la dialéctica del amor. (36)

e) Caracteres del alma y moral abiertas

Después de lo dicho, es claro reconocer que la actitud

(35) GOUHIER, H.: Bergson et le Christ des Évangiles. p. 168

(36) MOSSE-BASTIDE, R.M.: Bergson et Plotin. p. 275-276

del alma abierta es fundamentalmente y esencialmente una actitud de amor hacia todo. Decir que el alma abierta debe abrazar a la humanidad entera, no es ir demasiado lejos, puesto que ese amor debe traspasar la barrera de los hombres y llegar a los animales y a las cosas.

Ese amor no tiene contenido determinado, porque en él debe entrar todo. "Sa forme ne dépend pas de son contenu. Nous venons de la remplir; nous pourrions aussi bien, maintenant, la vider. La charité subsisterait chez celui qui la possède, lors même qu'il n'y aurait plus d'autre vivant sur la terre". (37)

Además, el amor del alma abierta no encuentra obstáculos porque coincide con el principio generador de la vida. Para el alma abierta y liberada de los objetos y de las cosas por el amor, no hay obstáculos materiales. Para ella esos obstáculos son inexistentes. En realidad, bajo esta postura, se encuentra el sentimiento de una coincidencia real o ilusoria con el esfuerzo generador de la vida.

Pero esta moral cuya esencia es el amor y la apertura a todas las personas y cosas no entraba en el plan de la Naturaleza. El plan de la naturaleza era una cierta extensión de la vida social por la inteligencia, pero una extensión limitada; ella no podía querer una extensión que fuese a poner en peligro su propia estructura original. Son numerosos los casos en que el hombre ha engañado así a la naturaleza.

Se presentan dos tipos de casos en los cuales el hombre

(37) BERGSON.: Les deux sources, p. 34

engaño a la naturaleza. El primero, burlando su ingenuidad. Pensaba la naturaleza que el hombre procrearía sin fin como todos los seres vivientes; pero no previó que - dando la inteligencia a algunos de ellos podrían éstos - abetenerse de recoger sin renunciar al placer de sembrar. El segundo es un engaño de otro sentido. El hombre ha engañado a la naturaleza al prolongar la solidaridad social en fraternidad humana, la cual no estaba prevista por la naturaleza. Esto es superar la naturaleza. (38)

Como veremos en seguida este amor hacia todo tiene, según Diamantino Martins, la contrapartida de ser un amor - y una moral derivada de éste, impersonales. (39)

(38) BERGSON.: Les deux sources, p. 55

(39) MARTINS, D.: Bergson. La intuición como método en la metafísica, p. 266-267

CAPITULO VII: LA EXPERIENCIA MISTICA EN LA MORAL DE BERGSON

1) EL MISTICISMO EN LA MORAL ABIERTA

a) Descripción del misticismo

Es muy notorio ver cómo un filósofo con rasgos positivistas y científicos como es Bergson, hace del misticismo la piedra angular de la moral. Esto mismo es una prueba de que ha incorporado el misticismo a la filosofía después de un severo y prolongado análisis de los místicos, de sus experiencias y de sus aportaciones. Y es también, un dato en pro del carácter natural del misticismo.

Maritain señala la larga preparación de "Les deux sources": Bergson estuvo muchos años meditando en la historia de la humanidad, leyendo a los místicos contra los que en aquel tiempo tanto se prevenía; los consultaba como testigos y los leyó con todo empeño. (1)

Bergson pues mantendrá el carácter científico y positivo de la filosofía por una parte y por otra el carácter espiritual e interior de la misma. Hará una síntesis de ambos. En "Matière et Mémoire" dirá que si se entiende por misticismo una reacción contra la ciencia positiva, la doctrina que él defiende no es de punta a punta, sino una protesta contra el misticismo; si se entiende por misticismo un cierto llamamiento a la vida interior y profunda, entonces toda filosofía es mística.

Y ¿en qué consiste el misticismo? La experiencia mística

(1) MARITAIN, J.: De Bergson a Santo Tomás de Aquino, p. 45-47

ca consiste en una coincidencia con el "elan" creador. Es un esfuerzo por ir hacia el primer empujón vital que dió origen a toda inteligencia e intuición, queriendo tener una visión global de la vida; es el esfuerzo por identificarse con la dirección de un "elán" a fin de continuar: "Le mysticisme apparaît ainsi comme un certain mouvement de - certaines âmes dans une certaine direction: le mouvement peut être poussé plus ou moins loin, les stations peuvent, en être plus ou moins nettement marquées, mais la direction en reste constante, comme aussi l'aspect général du mouvement lui-même". (2)

Las consecuencias de esta experiencia mística son la - religación de todos los hombres al cosmos y el impulso hacia la acción. Por eso, el misticismo define la vocación de todos los hombres. Si su humanidad está en la capacidad de invención y si esta capacidad significa la presencia en los hombres del poder cósmico de invención, la posibilidad de la intuición que llega hasta el principio - original está en su ser mismo y coincide con la exigencia de creación que es el alma de su alma. Lo que es asombroso en esta perspectiva no es que haya místicos, sino que no lo sean todos los hombres. El alma unida a Dios, no puede soportar que los otros no sean como ella. (3)

La vocación del místico es entrar en ese inmenso "elan" que lleva el universo y propagarlo más. El místico está - lleno de una gran responsabilidad porque está comprometido con todas las cosas y con todos los hombres. Su acción

(2) BERGSON.: Écrits et paroles II, p. 313

(3) GOUHIER, H.: Bergson et le Christ del Évangiles, p. 160

se confunde con la de un poder infinito. Pone en marcha lo que se había parado. La evolución se reemprende con él.

La experiencia mística, pues, comienza con el retorno a las fuentes. El místico es propulsado, pues, por la vida a tergo. Esa fuerza no sabe todavía si es muy poderosa ni hacia dónde se dirige. Pero en su término, la evolución interior de los grandes místicos testimonia fundamentalmente a Dios.

El amor inherente a ese "elan" no tenía objeto porque en su nacimiento o partida no podía todavía alcanzar a Dios y cuando está unido a él, Dios es el místico y el místico es Dios. Así la existencia de Dios es donada por la experiencia y se le entiende como la fuente de donde emanan todas las corrientes vitales.

La experiencia mística parece "anormal", pero no lo es. Sus anomalías van más lejos de lo que las fuerzas normales permiten; pero es así porque su experiencia es también excepcional. No es susceptible de repetición y control.

Ya Platón vió que el estado del místico no es de locura, aunque se hayan comparado a veces ambos estados. Prueba de ello es que el estado que induce a la poesía es tan afín al estado místico: "Pero hay un tercer estado de posesión y de locura procedente de las Musas que, al apoderarse de un alma tierna y virginal, la despierta y la llena de un báquico transporte tanto en los cantos como en los restantes géneros poéticos y que celebrando los mil hechos de los antiguos, educa a la posteridad". (4)

(4) PLATÓN.: Pedro, 245 A (p. 322 de la editorial Guadarrama).

Bergson no quiere sacar de la experiencia mística una certidumbre absoluta, pero saca al menos una gran probabilidad que se acredita en la medida en que la perspectiva filosófica arriva hacia el misticismo.

Dios es amor y el objeto de amor. Ahí está toda la aportación del misticismo. Dios es la emoción creadora - primera y última porque no cesa de crear a partir de su fogón divino. Coincidir con esta emoción que es Dios y cuyo eco está en los genios, santos y héroes es ser llamado a participar en la creación, es comprender ante todo que el amor es antes que todo, un acto, una energía, la energía espiritual misma. (5)

b) Rasgos del misticismo bergsoniano

Dos son los rasgos fundamentales del misticismo bergsoniano: la intimidad con Dios y la actividad sobreabundante.

Bergson vió insuficiente el misticismo de Plotino por faltar sobre todo el segundo elemento; como también el misticismo hindú es incompleto por faltarle la actividad.

En cambio a los profetas de Israel les faltó la intimidad con Dios, por eso no son verdaderos místicos. (6)

En este último sentido, Bergson, ha restaurado la idea de contemplación y un cierto ideal de vida contemplativa. (7)

Pero analicemos con detenimiento estos dos rasgos. Veamos

(5) BARTHELEMY-MADAULE, M.: Bergson et Teilhard de Chardin, p. 531 ss.

(6) MOSSE-BASTIDE, R.M.: Bergson et Plotin, p. 388

(7) GOUHIER, H.: Bergson et le Christ des Évangiles, p.

mos primero el de la intimidad con Dios.

La intimidad con Dios y su contemplación tienen un itinerario que culmina en el éxtasis en el cual el alma coincide con el "elan" creador. El camino a recorrer hasta llegar a este estado es una purificación, que en lenguaje teológico y ascético se entiende como un despojarse de las apetencias y hábitos sensibles que oscurecen la luz del espíritu y en lenguaje filosófico, tal como Bergson lo usa, es un vencimiento de las resistencias de la materia frente al espíritu para llegar éste a coincidir con el "elan" creador.

El resultado, pues, del misticismo es una coincidencia parcial con el esfuerzo creador de la vida. Este esfuerzo es Dios mismo: "A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même". (8)

En definitiva, el misticismo aspira a una identificación de Dios como fuente de vida. Y el primer recorrido del camino de la mística es dejarse llevar por la presencia divina que le atraviesa: "Elle (se refiere al alma) s'arrête, comme si elle écoutait une voix qui l'appelle. Puis elle se laisse porter, droit en avant. Elle ne perçoit pas directement la force qui la meut, mais elle en sent l'indefinissable présence, ou la devine à travers une vision symbolique". (9)

(8) BERGSON.: Les deux sources, p. 233

(9) BERGSON.: Idem. p. 243

Esta identificación no quiere decir que la divinidad no esté al mismo nivel y en el mismo lugar que los hombres. Uno de los rasgos esenciales de las religiones antiguas era la idea de una unión entre ciertos grupos humanos y sus divinidades correspondientes. Los dioses de la ciudad combatían y la defendían siempre. Esta creencia es incompatible con el misticismo verdadero, es decir, con el sentimiento de ciertas almas de ser un instrumento de Dios que ama a todos los hombres con igual amor y que manda amar a los hombres entre sí. (10)

Por esta razón, el amor místico no se queda sólo en Dios, sino que se extiende a toda la humanidad y participa del mismo amor con que Dios la ama. Y este amor no es un amor sensible o racional; es eso y algo más: es el amor que proviene del alma para con Dios. (11)

Y, como dijimos antes, este amor atraviesa la barrera de las personas y llega a los animales y a las cosas coincidiendo con el "elan" vital. El "elan" místico es una intensificación del "elan" vital y es tan natural como éste: pero esta intensificación le pone en contra de aquello que es natural, pero que todavía no es místico: la naturaleza que crea las especies quiere almas y sociedades cerradas, egoísmos colectivos y jefes despiadados; ella quiere incluso la guerra. Pero también la naturaleza procura unos seres que se abren al amor sin límites y que intentan restaurar el reino de una humanidad que no está cerrada por

(10) BERGSON.: Les deux sources. p. 331-332

(11) BERGSON.: Les deux sources, p. 348 y MARTINS, D.: Bergson. La intuición como método en la metafísica. p. 198

fronteras. (12)

El "elen" místico para llegar a esta segunda etapa, no lo hace a través de unos pocos, para que éstos, llegados a las oportunas condiciones, lleven a metas superiores a los individuos y a las sociedades. (13)

Veamos ahora el segundo rasgo que Bergson señala en el misticismo: la actividad sobreabundante. El fallo que Bergson encuentra en el misticismo oriental es la quietud en la contemplación. Para él, es parte integrante de la vida mística la transformación del mundo según el adagio: "Ex plenitudine contemplationis, ad actionem".

Y sobre todo al misticismo le interesa la transformación moral porque en ella el espíritu queda liberado de lo utilitario, de lo material y de lo sensible: "Le mysticisme est incontestablement à l'origine des grandes transformations morales. L'humanité en paraît sans doute aussi éloignée que jamais". (14)

El genio místico transforma la humanidad e intenta hacer de ella una especie nueva, o mejor, librarla de la necesidad de ser una especie; y al decir especie se entiende un estancamiento colectivo. (15)

Este estancamiento consiste en un cerrarse en la comunicación con los semejantes de determinadas condiciones biológicas y sociológicas. El alma del misticismo, una -

(12) GOUHIER, H.: Bergson et le Christ des Évangiles, p. 194-195

(13) BERGSON.: Les deux sources, p. 250

(14) BERGSON.: Idem. p. 310

(15) BERGSON.: Idem. p. 332

vez más, es la apertura a un amor total y universal: "Au lieu de s'absorber en elle-même, l'âme s'ouvrira toute - grande à un universel amour". (16)

En definitiva, el impulso místico es una simpatía del hombre por el hombre.

La labor del místico en orden a la elevación del nivel moral de la sociedad, es romper el círculo de la moral cerrada. "El misticismo oriental y griego -influido, por - los demás, en sus formas más altas, por el cristianismo- libera lo que, en la moral de las sociedades cerradas, - traducía algo de impulso. Pero lo que faltaba a los grie- gos era la propaganda o el espíritu de apostolado". (17)

Dos medios se les ofrece a los místicos para romper el círculo que las sociedades tienen para ir más alto y más lejos. El más inmediatamente realizable y el menos ambi- cioso: es propagar el "elan" místico, débil al principio, a un pequeño número de privilegiados que formaría una so- ciedad espiritual; y así las sociedades de este género po- drían atraer y reunir a los demás hombres; así se conti- nuaría el "elan" hasta el día en que un cambio profundo - de las condiciones materiales impuestas a la humanidad por la naturaleza permitiría por el lado espiritual una trans formación radical. Tal es el método que han seguido los grandes místicos. Así han quedado conventos, órdenes..... y esta era la forma de plasmarse su energía sobreabundante.

El otro medio, el más eficaz si fuera realizable, sería

(16) BERGSON.: Les deux sources, p. 240

(17) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 209

precisamente cambiar la condición material del hombre hecho refractario a las llamadas de la vida superior por la dura obligación de defender y de conservar su existencia. Habría que liberar al hombre, liberar su actividad; esta liberación debería estar consolidada por una organización política y social. (18)

La causa última contra la que se tiene que enfrentar - el misticismo y que es el mayor obstáculo a la moralidad es el egoísmo, el apego al yo tanto individual como social.

La vida moral es desinterés y olvido de sí; de esto depende todo. Cuanto más viejo soy -decía Bergson a Chevalier- más me convengo de que el mayor obstáculo a la moralidad es el apego a sí mismo. Si usted quiere restaurar la moral en la humanidad, tendrá, primero y sobre todo, que combatir esto. Acostumbrar a los hombres, por la educación, a que se olviden de sí mismos, tal es la tarea esencial, tal es el resultado a alcanzar. Todos los demás dependen de él. (19)

Dos son, pues, los elementos de esta moral mística: un esfuerzo de organización de la vida de la humanidad y una llamada a la conversión. A veces esta llamada no consiste en palabras y doctrinas, sino en ejemplos. En estos ejemplos, el "yo" se hace "nosotros", pero no el "nosotros" del instinto sino el "nosotros" consciente del amor. Y un tal estado del alma es contagioso. (20)

(18) MOSSE-BASTIDE, R.M.: Bergson et Plotin, p. 384-385

(19) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 335

(20) MOSSE-BASTIDE, R.M.: Bergson et Plotin, p. 385-386

c) Valor filosófico-natural del misticismo en Bergson

Hay una serie de objetores de Bergson que insisten, al hacer el análisis de "Les deux sources", que el misticismo -sobre todo el cristiano, que es el que se refieren- no es un fenómeno puramente natural, sino que tiene un aspecto sobrenatural al que el hombre no llegaría nunca por muchos esfuerzos que hiciere si no se le diese la ayuda de la gracia. D. Martins, en su obra citada, dice, comentando a Bergson que la experiencia mística es una continuación de la metafísica; por consiguiente, puramente natural; por eso los místicos, aun permaneciendo por encima de la humanidad, están en la misma línea que los demás hombres. Al misticismo llegan por solo esfuerzo -no por la gracia-. No aparece la libertad divina de unir a El, las almas privilegiadas. Todo es cuestión de esfuerzos humanos. El misticismo es, pues, mayor contacto con la vida. A Bergson sólo le interesa la función biológica de la intuición. (21)

A través de estas líneas, se ve que Martins echa mucho de menos el elemento sobrenatural y la gratuidad divina - en el misticismo descrito por Bergson. El esfuerzo humano solo, podría no valer nada, y sería nada más que "conditio sine qua non".

En esta misma línea, E. Gilson no ve acertado en Bergson que estudie a los místicos cristianos desde el punto de vista del análisis filosófico. También para él, la gracia sobrenatural es un elemento inherente a ese misticismo, que necesariamente está oculta al conocimiento natural

(21) MARTINS, D.: Bergson. La intuición como método en la metafísica, p. 276-277

filosófico: "El cristianismo es esencialmente una religión de lo sobrenatural, y la mística católica es incomprendible si no se recurre a la moción de la gracia.

Descartar estas nociones por una razón metodológica cualquiera, es eliminar el objeto de la investigación. El místico cristiano mantiene su propia vida espiritual por obra, en él, de la gracia; si se equivoca, el filósofo - que la somete a examen se quedará con una ilusión sin más interés que el psicológico; pero si tiene razón, todo estudio de estos hechos debe tomar como punto de partida el orden sobrenatural y la gracia. Extraño a la fe cristiana, ignorando el orden sobrenatural como ajeno a las fronteras de la filosofía, Bergson intentó, sin embargo, filosofar sobre una religión donde todo es sobrenatural y gracia". (22)

Pero tanto Martins como Gilson debieran pensar que Bergson no estudia filosóficamente la gracia, sino sus efectos en la psicología y moral humanas. Bergson advierte - bien claro el carácter superior de los místicos cristianos que desde el punto de vista humano y filosófico llegan a la cumbre. El misticismo no es un fenómeno exclusivamente cristiano, sino de toda religión. Y es legítimo - que Bergson sometiera a análisis los fenómenos místicos - cristianos, sin negar la gracia, dándoles, como les da, - la primacía total en este orden.

(22) GILSON, E.: El filósofo y la teología, p. 203

2) EL HÉROE MORAL: SU NATURALEZA, SU FUNCIÓN Y CARACTERES
EN LA MORAL ABIERTA

Hemos hablado del misticismo en general. Bajemos ahora al terreno de los hechos para ver encarnados esos caracteres en las personas concretas que lo realizan.

a) Naturaleza del héroe moral

Hemos dicho que la moral abierta es una moral de aspiración. La aspiración tiene ante sí un modelo que imita. Por eso, el héroe moral es un modelo y un ejemplo con el que establecemos semejanza intentando identificarnos con él, dada su superioridad. El héroe, es en el fondo, un - generador de una forma a tomar: "Aurai dire. cette personnalité se dessine du jour où l'on a adopté un modèle: le désir de ressembler, qui est idéalement générateur d'une forme à prendre, est déjà ressemblance; la parole qu'on - fera sienne est celle dont on a entendu en soi un écho. - Mais peu importe la personne". (23)

La superioridad del héroe moral suscita en nosotros un respeto; pero este respeto, que en el fondo es respeto de sí mismo, es aquel que vemos realizado en una personalidad admirada y venerada con la cual deseamos confundirnos y que es el modelo o copia de nuestra propia imagen. (24)

La grandeza del héroe moral se hace irresistible de imitar porque en el hombre grande se me revela lo que yo soy. (25)

(23) BERGSON.: Les deux sources. p. 30-31

(24) BERGSON.: Idem. p. 67

(25) JASPERS, K.: Les grandes filósofos, I Los hombres decisivos, p. 17

La causa profunda de este hecho, está en que la naturaleza obra por sugestión y el sujeto obedece al héroe moral como a un gesto del magnetizador; tal es el fundamento de la fuerza de atracción del héroe moral; es un magnetizador: "et qui fait qu'à la moindre indication d'un sentiment nous sympathisons avec elle, comme un sujet habitué obéit au geste du magnétiseur". (26)

Bergson en "Écrits et paroles" dirá que esta imitación no manifiesta en efecto ni una impulsión mecánica ni incluso, propiamente hablando, una atracción moral. Es una cierta acción "qui génère" que se ejerce de espíritu a espíritu. Es un contagio psicológico que se propaga en una cierta dirección determinada. Es, entre las conciencias, un vaivén que tiende a producir una nivelación y que las llevaría todas al mismo plano si, en cada instante, las nuevas invenciones no creasen nuevas diferencias de nivel. (27)

El héroe atrae y su llamada es entendida porque la imitación es el principal elemento de las sociedades y la función del héroe moral -véase siempre en lo profundo la raíz social de la moral en Bergson- es siempre una función social, en este caso de una sociedad de seres privilegiados.

Bergson hará ver que la causa de esta atracción del héroe moral es el que su gran personalidad es una revelación. Imitar no es pues substituir un ideal extraño por el propio: el modelo es escogido porque encarna un ideal per-

(26) BERGSON.: Essai sur les données, p. 12

(27) BERGSON.: Écrits et paroles, II, p. 333

sonal todavía vago. Los hombres progresan a medida que penetran en la intimidad de un maestro preferido. En moral, pues, el verdadero imitador no copia un modelo exterior, sino que crea, gracias a su modelo exterior, un modelo interior que él imita. (28)

En definitiva, el héroe moral no es un moralista, sino un ejemplar. En este sentido, Sócrates no es el fundador de la ciencia moral, sino un director de almas por medio de su vida y de su muerte. (29)

De lo cual se deduce claramente que no es la razón la causa de esta atracción. Que la razón sea la marca distinta del hombre, nadie lo niega. Que tenga un valor como lo tiene una obra de arte, nadie lo discute. Pero es necesario explicar por qué ella puede mandar absolutamente y cómo se hace obedecer. La razón no puede más que alegar razones, a las cuales se pueden oponer siempre otras tantas razones. (30)

b) Su papel excepcional

Por su esencia misma, el verdadero héroe y místico es excepcional: "Ce n'est donc pas par accident, c'est en vertu de son essence même que le vrai mysticisme est exceptionnel". (31)

Y es así porque el héroe rompe los límites del espacio y prorroga indefinidamente la acción divina. (32)

(28) MOSSE-BASTIDE, R.M.: Bergson et Flotín, p. 386-387

(29) GOUHIER, H.: Bergson et le Christ des Évangiles, p. 137

(30) BERGSON.: Les deux sources, p. 67-68

(31) BERGSON.: Idem. p. 31

(32) BERGSON.: Idem. p. 233

Y dentro de sí mismo, esa rotura de los límites se muestra en una gran concentración en sí, característica de este tipo. Ocurre en él como si toda la vida anímica, incluso la del pasado, se concentrara en un punto ofreciendo - una sola cosa; todo está allí de algún modo y opera. El yo entero, en toda su diversidad, es vivido como un todo, entrando en un acto, una acción, un hecho, una obra. Se vive la totalidad del yo de un modo particularmente concentrado. (33)

¿Quién puede desempeñar este papel? Desde luego, el héroe moral sabe de una cierta llamada interior cuya legitimidad no se pone nunca en duda y a la que se sacrifica todo. Recuérdese el "daimon" de Sócrates. El que ha oído la llamada y el eco de la mística en el fondo de sí mismo, y habla palabra mística, no puede ser indiferente a esa palabra: "Mais ceux qui se son inclinés de loin devant la parole mystique, parce qu'ils en entendaient au fond d'eux mêmes le faible écho, ne demeurèrent pas indifférents à ce qu'elle annonçait. (34)

Ahora bien, el ser héroe moral, no exige una naturaleza consagrada. Una persona en un momento de valentía y entrega puede ser para otras el ejemplo que realice los factores que estamos analizando. Por eso dirá Bergson que este papel puede desempeñarlo un padre, o un amigo que nosotros evocamos por medio del pensamiento. Pero podría ser también un hombre que jamás hubiésemos encontrado y que -

(33) SCHLEIER: El formalismo en la ética y la ética material de los valores, tomo 22. p. 217

(34) BERGSON: Les deux sources, p. 228

el juego de la vida nos le haría imaginar como regulador de nuestra conducta. Podía ser, sacada del fondo del alma a la luz de la conciencia, una personalidad que naciese - en nosotros, que sintimos capaz de invadirnos enteros y a la que nos sometiéramos como a la disciplina de un maestro. (35)

c) La seguridad que tiene en su misión

Uno de los caracteres que distinguen al héroe moral es una alegría profunda que se basta a sí misma y que no le viene de sí mismo, sino de aquel principio vital primigenio, en cuya conexión está.

Si se toman las alegrías excepcionales como la del artista que ha plasmado su idea o la del sabio que ha hecho un descubrimiento, se verá que estos hombres no trabajan por la gloria que reciben de sus obras, ni sacan su alegría más viva de la admiración que inspiran. La adhesión a los honores y elogios es la medida exacta de no estar seguro de haber acertado. (36)

Es para asegurarse para lo que se busca la aprobación y es para sostener la vitalidad quizá insuficiente de su obra para lo que se querría la admiración de los hombres, como se pone en alusión el niño nacido antes de tiempo. - Pero aquel que está seguro, absolutamente seguro, de haber producido una obra viable y durable, se siente por encima del elogio y de la gloria, porque se siente creador y porque la alegría que experimenta es una alegría di-

(35) BERGSON: Les deux sources, p. 30

(36) BERGSON: L'énergie spirituelle, p. 23.

vina. (37)

Merleau-Ponty cita en su libro "Signos" las palabras - con que Bergson acababa un curso en 1.911, recogidas en - la revista "Etudes" y que se transcriben literalmente a - continuación: "Si el sabio, el artista, el filósofo se - aferran a la conquista de la fama, es porque les falta la seguridad absoluta de haber creado algo duradero. Dadas esta seguridad, y veréis en seguida que hacen muy poco caso del ruido que rodea su nombre". (38)

Los místicos no dudan de su autoridad porque saben su relación directa con la divinidad; por eso experimentan - también una libertad superior. (39)

Pero esto no quiere decir que el héroe se divinice; por el contrario, no tolera que se endiosen y él mismo lucha - contra sus imitadores que así quieren hacerlo. Su grandeza está en que, estando por encima de los demás hombres, se consideran iguales a ellos; su trato con toda clase de personas se desenvuelve en un plano común. (40)

Sin embargo, esa conciencia de estar en contacto con - la divinidad, les hace ser fieles a la voz que sienten dentro de sí. La voz a la que obedece Sócrates es superior a él; empezó desde su infancia y la misión de Sócrates es - obedecerla sin vacilaciones: "Se trata de una voz que comenzó a mostrárceme en mi infancia, la cual, siempre que

(37) BERGSON.: L'Énergie spirituelle. p. 24

(38) MERLEAU-PONTY. M.: Signos. p. 224

(39) BERGSON.: Les deux sources. p. 262

(40) JASPERS. K.: Los grandes filósofos, I. Los hombres decisivos. p. 20

se deja oír, trata de apartarme de aquello que quiero hacer y nunca me incita hacia ello. (41)

El héroe, por esta conexión con la divinidad, lleva su misión sin miedo. El verdadero sabio no considera su fe - como un accidente sin importancia; manifiesta sin temor, la verdad suprema que concibe, y entonces sabe que, suceda lo que suceda, él ha llevado su misión en la tierra; - si se verifica el cambio deseado bien; si se malogra, - bien todavía aunque menos bien. (42)

A veces el vulgo juzga al héroe como un perturbado; pero no se da cuenta que esta perturbación es la posesión - de la divinidad. "Saliéndose siempre fuera de los humanos afanes y poniéndose en estrecho contacto con lo divino, es este hombre reprendido por el vulgo como si fuera un perturbado, mas el vulgo le pasa inadvertido que está poseído por la divinidad". (43)

Incluso el héroe provoca a veces el odio hasta llegar a desear su ausencia, pero no deja de reconocerse que ésta sería mucho peor. Así llega a hablar Alcibíades de Sócrates: "Huyo, pues, de él, como un esclavo fugitivo, y - le soslayo, y siempre que lo veo, siento vergüenza de las cosas que le reconocí. Muchas veces me gustaría no verle entre los hombres, pero si esto ocurriera, bien sé que mi pesar sería mucho mayor, de suerte que no sé qué hacer con este hombre". (44)

(41) PLATON.: Apología de Sócrates 31 b (p. 211 de la Editorial Aguilar).

(42) SPENCER, H.: Primeros Principios, p. 113

(43) PLATON.: Pedro, 249 D (p. 330 de la Edit. Guadarrama)

(44) PLATON.: El Banquete, 216 C (p. 107-108 de la Editorial Guadarrama)

d) Su labor y misión en la sociedad

La labor del místico es, en un principio, grande, difícil y limitada: "Tout leur effort devait donc se concentrer sur une tâche très grande, très difficile, mais limitée". (45)

Ya dijimos antes que según Bergson, el éxtasis en el místico no es el punto de llegada sino una forma de contacto con la divinidad, para luego ir al mundo y transformarlo. El alma del místico no se detiene en el éxtasis como en el término del viaje. El éxtasis es como una especie de estación de reposo, donde se cogen fuerzas para la nueva marcha. (46)

Los hombres que arrastran a los demás hombres no se caracterizan por visiones y éxtasis; se saben al servicio de la divinidad. Están sacudidos por algo que no saben qué es. Van más allá de lo acostumbrado y crean un ámbito nuevo. (47)

El papel de los héroes y místicos no es detenerse en el fervor que sienten, sino comunicar el ardor que les anima. (48) El héroe místico siente que la verdad sale de él mismo como de una fuente con fuerza operante; no impide el expandirse su luz.

Los héroes y místicos se revelan como grandes hombres de acción. La necesidad de extender alrededor de ellos -

(45) BERGSON.: Les deux sources, p. 251

(46) BERGSON.: Ideas, p. 244

(47) JASPERS, K.: Los grandes filósofos: I Los hombres decisivos, p. 245

(48) BERGSON.: Les deux sources, p. 251

aquello que han recibido, lo sienten como un "elan" de amor. Amor que es en cada uno de ellos una emoción toda nueva, capaz de dar a la vida humana otro tono y matiz.

La humanidad no podría progresar en el orden moral y espiritual sin el esfuerzo de estos hombres superiores: - "L'inertie de l'humanité n'a jamais cédé qu'à la poussée du génie". (49)

Todo progreso efectivo, en el dominio de la conciencia como en el de la acción ha exigido el esfuerzo perseverante de uno o de muchos hombres superiores. Si todos o muchos hombres hubieran llegado tan alto como los místicos, la especie humana no se habría detenido en su evolución: en realidad ellos son en verdad más que hombres. (50)

Merleau-Ponty piensa que Bergson pone en el místico y no en el hombre perfeccionado por la historia, el peso de la historia humana. Según él, lo que en Bergson se opone a cualquier filosofía de la historia, es la certeza de un estado semidivino en que el hombre ignora el vértigo y la angustia. Ese hombre equilibrado, ese contacto con el origen, ese hombre "divino", se ha hecho inaccesible pero - Bergson hace gravitar sobre él toda la historia humana. (51)

En resumen, la grandeza del místico y del héroe, está en que, lo universalmente válido y valioso, es realizado en una figura histórica personal. (52)

(49) BERGSON.: Les deux sources. p. 179

(50) BERGSON.: Idem. n. 226

(51) MERLEAU-PONTY, M.: Signos. p. 230-231

(52) JASPERS, K.: Los grandes filósofos: I Los hombres decisivos. p. 15-17

e) El héroe moral abre a un nuevo ethos

Los seres más espirituales engendran y conciben para otros la sabiduría moral. Sabiduría moral que se nos descubre que sentimos, gracias a la influencia del héroe, el anhelo que lucha en nosotros por liberarnos de lo mezquino; este anhelo se plasma en hombres superiores mejores - que nosotros a quien imitamos. (53)

De estos hombres grandes, emana la fuerza que hace crecer nuestra propia libertad. Y la veneración hacia ellos, nos lleva inconscientemente al respeto de todos los hombres. En realidad, son ellos los que introducen a los hombres en un estado de comunión con los demás hombres, con las cosas y con Dios, donde ya no hay fronteras ni obstáculos que vencer. Hacen una gran reunión. (54)

El genio religioso moral abre un nuevo reino de valor moral, quedando relativizados en su totalidad los valores antiguos u opuestos a los consignados por él. (55) Y es que un alma grande puede afirmar la verdad frente a cualquier multitud de opiniones y valores inferiores a ella. Sólo el héroe moral tiene derecho sin pruebas a ponerse por encima de las opiniones y afirmar la verdad. Así se lo confirma Bergson a Chevalier: "Convenimos por lo demás que una gran alma puede retener la verdad moral, contra toda una multitud de opiniones contradictorias". (56)

(53) JASPERS, K.: Los grandes filósofos: I Los hombres decisivos, p. 17

(54) JASPERS, K.: Idem, p. 19

(55) SCHELER, M.: El formalismo en la ética y la ética material de los valores, t. 2ª, p. 84

(56) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 43

La causa de esto está en que el genio moral es -en esta materia- superior a su época. es decir, opera un nuevo alcance en el reino de los valores morales existentes. -siendo a veces considerado y juzgado según los valores morales existentes en su época, como de inferior valía moral. (57)

Es importante notar que la superioridad moral de estas personalidades se percibe en el menor esfuerzo que tienen que hacer para realizar sus aspiraciones, no encontrando resistencias frente al bien. (58) Y esta es quizá la peculiaridad más resaltante del genio. Por eso dice Scheler -que estos hombres son los tipos genéticamente más primitivos. (59)

La bondad será el distintivo en la actuación y sentimiento del genio moral. El amor universal a todos los hombres es tan poderoso en ellos que llega a mandar a amar al enemigo. El más exigente en este sentido es Jesús. (60) Si su bondad no encontrase impedimentos, eliminaría el mal humano; esta bondad llega a los límites de la bondad divina. (61)

Según Platón, y ya se insinuó antes, aquel que intenta hacer mal al genio moral, se hace más mal a sí mismo que al héroe. Esta es la idea que pone Platón en boca de Sócrates cuando éste se defiende ante los tribunales: "Po-

(57) SCHELER, M.: El formalismo en la ética y la ética material de los valores, tomo 2º, p. 78

(58) SCHELER, M.: Idem. tomo 1º, p. 295

(59) SCHELER, M.: Idem. tomo 2º, p. 393

(60) JASPERS, K.: Los grandes hombres: I Los hombres decisivos, p. 245

(61) POLIN, R.: Henri Bergson et le mal, p. 31

deis estar seguros de que si me condenais a muerte, siendo yo tal como digo, no me dañareis a mí más que a vosotros mismos". (62)

f) En el genio moral continúa el "elan" vital

Los héroes y conductores de la humanidad que han roto las barreras de la sociedad cerrada, se colocan por ello mismo en la dirección del "elan" vital. Pero este "elan" propio de la vida, se acaba también como ésta. A todo lo largo de su ruta, encuentra obstáculos y las especies especies aparecidas sucesivamente son los resultados de estas fuerzas antagonistas: una la que crece y marcha hacia adelante y la otra la que se estanca.

El hombre, al salir de las manos de la naturaleza, era un ser inteligente y sociable; su sociedad estaba calculada para llegar a pequeñas sociedades; su inteligencia estaba destinada a favorecer la vida individual y la vida en grupo.

Pero la inteligencia, dilatándose por propio esfuerzo, se desarrolló de manera inesperada: liberó a los hombres de la esclavitud a la que estaban condenados por las limitaciones de su naturaleza. En estas condiciones, no ha sido imposible para algunos hombres particularmente dotados, abrir de nuevo lo que se había cerrado y hacer al menos - por sí mismos, lo que a la naturaleza le hubiera sido imposible hacer por la humanidad. (63)

(62) PLATON.: Apología de Sócrates, 29 e (pág. 210 de la Editorial Aguilar).

(63) BERGSON.: Les Deux sources, p. 55-56

El "élan" más puro, continúa pues sólo por ciertos hombres: "Cet élan se continue ainsi par l'intermédiaire de certains hommes, dont chacun se trouve constituer une espèce composée d'un seul individu". (64)

Sólo son unos pocos privilegiados los que llegan a ponerse en el origen, mismo del impulso vital: "Certes, il n'a été donné qu'à un petit nombre de creuser d'abord sous l'aquies, puis sous la nature et de se replacer dans l'élan même de la vie". (65)

El héroe hace impulsar la vida allí donde se había - detenido. Cuando llega su llamada, nosotros no le seguimos todos, pero todos sentimos que debiéramos hacerlo. (66)

Por otra parte, al ser continuador y estar en íntima - conexión con el "élan" vital, lo esclarece; simpatizando con el esfuerzo creador que engendra las cosas, el místico esclarece el "élan" vital, su significación, su destino (67). Y le esclarece, porque al estar en profundo contacto con él, conoce y está en el punto culminante y en - los orígenes de la evolución; origen no temporal sino cualitativo de la evolución; hace sensible el impulso que - viene del fondo. Su heroísmo abre a la virtud caminos nuevos. (68)

Tendremos que esforzarnos por experimentar simpáticamente lo que ellos experimentan si queremos penetrar por un

(64) BERGSON.: Les deux sources, p. 235

(65) BERGSON.: Idem, p. 291

(66) BERGSON.: Idem, p. 333

(67) DELHOMME, J.: Durée et vie chez Bergson, p. 181

(68) MARTINS, D.: Bergson. La intuición como método en - la metafísica, p. 110-111

acto de intuición hasta el principio mismo de la vida. (69)

El "elan" vital no hubiera llegado a su término si no le hubiera venido alguna ayuda desde fuera. Esta ayuda - son las grandes personalidades; éstas encarnan la moral completa. ¿Son meros transmisores de la moral o creadores de ella? Ni lo uno ni lo otro, sino adjutores Dei: no pudiendo hacer nada sin Dios, pero creando como El.

Algo de ellos se propaga a sus discípulos; no lo que ellos dicen, sino lo que ellos son. Los discípulos de Sócrates y Jesús han sido penetrados por la irradiación de su persona. Son ejemplos en el sentido más fuerte de la palabra. La plenitud del ser está en ellos. En ellos se ve que el precepto es rebasado por la persona de la cual se toman ejemplos y normas. Si se quiere ver el origen del progreso humano es imposible no remontar a una persona última.

Estas personas son llamadas y ellas a su vez suscitan la vocación. Y esta llamada es irremplazable. Pero esta llamada no se queda en sola contemplación, tiende inmediatamente a la acción. Ellos llaman a los hombres a hacer lo que hacen ellos, ser "coadjutores" del "elan" creador. Los ejemplos que Berenson pone son de orden religioso: Sócrates, Jesús, San Pablo.... Sitúa el progreso en el orden religioso. No aparece el nombre de un reformador político. Piensa que el plano político o social, o mejor dicho, el reformador político o social, es una degradación del místico, y que lo espiritual no puede encontrarse en

(69) BERGSON.: L'énergie spirituelle, p. 25

ellos más que solidificado y mecanizado por el plano en -
que ellos operan.

La humanidad ha progresado moralmente nada más que por
los santos y místicos y todo lo espiritual del mundo es -
canalizado por las religiones. Los creadores del arte se-
rían sin duda los más próximos a ellos. Hay que decir que
Bergson a veces generaliza la emoción creadora a todos -
los dominios del espíritu, comprendiendo la ciencia.

Pero cuando describe la santidad moral de los grandes
místicos que son la forma verdaderamente completa de la -
personalidad privilegiada, se trata siempre de una acción
espiritual y religiosa. Es por lo que las grandes persona-
lidades nos conducen a plantear el problema religioso si
nosotros queremos saber de dónde sacan ellas su esplendor.
(70)

3) DIOS COMO PRINCIPIO Y FIN DEL "ELAN" VITAL

Acabamos de decir que una profundización en el problema
de los místicos nos lleva a la fuente de donde ellos reci-
ben su esplendor: Dios.

a) El encuentro con Dios, meta de la evolución

Han sido los místicos quienes, por el esfuerzo indivi-
dual añadido al trabajo general de la vida, han deseado la
resistencia que se oponía para llegar al origen y fin de
la vida: Dios; incluso han indicado por este camino, cuál
es la trayectoria que debe seguir el filólogo para probar
la existencia de Dios. (71)

(70) MARCEL ETYENNAUX, M.: Bergson et Teilhard de Char-
lin, p. 510 ss.

(71) BERGSON.: Les deux sources, p. 23-24

El impulso vital plantea, pues, experimentalmente la existencia de Dios: "Los grandes místicos me ofrecieron la revelación de lo que yo había buscado a través de la evolución vital, sin haber logrado encontrarlo. La convergencia sorprendente de sus testimonios no puede explicarse más que por la existencia de lo que percibieron. Tal es el valor filosófico del misticismo auténtico. Nos permite abordar experimentalmente la existencia y la naturaleza de Dios, nuestras relaciones con El y el progreso del universo". (72)

Bergson afirma que el impulso vital proviene de Dios - si no es Dios mismo; con esto deja bien claro que el medio más expedito de llegar a Dios es el de introducirse en el esfuerzo vital, como lo hacen los místicos, teniendo así la vivencia de vivir en un absoluto: "Dans l'absolu nous sommes, nous circulons et vivons" (73). Pero el pasaje anterior pareció equívoco a muchos y Bergson fué mal interpretado y tachado de panteísta; así Bédier.

Bergson se sorprende de estos juicios y declara a Chevalier que su pensamiento es realmente el de que este esfuerzo vital proviene de Dios. Pero para los que no llegan hasta su conclusión, que es la afirmación de un Dios personal y creador, Bergson indica un equivalente en los términos de "L'évolution créatrice" (74).

Está claro que el primer carácter de Dios, visto como la fuente del "élan" vital, es que es un Dios creador, -

(72) CHEVALIER. J.: Conversaciones con Bergson, p. 210

(73) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 200

(74) CHEVALIER. J.: Conversaciones con Bergson, p. 221

como lo es, en menor escala, ese mismo "elan" en los seres inferiores; pero ya vimos que a mayor cercanía con Dios, mayor libertad y mayor creación. Ser así en su punto culminante, Dios es el creador máximo. Vieta Dios desde este punto de vista. Dios es vida incesante, acción, libertad. La creación así concebida, no es un misterio, la experimentamos en nosotros desde que obramos libremente. (75)

Bergson, pues, nos propone un Dios creador que no es el Dios separado de los filósofos antiguos, ni la arbitraria voluntad de los cartesianos, ni el principio matemático de Leibniz o de Spinoza; así como la causalidad y la finalidad hacen impensable su acción, la necesidad y la contingencia hacen ininteligible a las creaturas; de él a ellas, la relación es directa, sin el vacío y la cadena intermedios que definen la fabricación. (76)

En Bergson, el hecho de ser creador, es lo primero conocido en la idea de Dios, porque es lo que hay de más claro en ella: el acto de crear, para un espíritu no preveído por la razón, la evidencia más manifiesta. (77)

Maritain, en la obra varias veces citada y en "La philosophie bergsonienne", Etudes critiques, p. 402-403, pone dos veces el mismo pasaje en el cual achaca a Bergson que no habla del Dios personal en su mística: "Vos (dirigiéndose a Bergson) entreveís la existencia de un Dios -

(75) BERGSON.: L'évolution créatrice, p. 249

(76) DELHOMME, J.: Durée et vie chez Bergson, p. 183

(77) GOUTIER, H.: Bergson et le Christ des Évangiles, p.

personal. No es el dios de los sabedores; es un Dios viviente y operante; es el Dios del hombre todo. ¿Podeis continuar tratando con El como un teórico con su idea, y no como un hombre con su señor?. Hay secretos que sólo El sabe revelar. Vos mismo sois uno de esos secretos. Si conociérais sus secretos, vos conoceríais vuestro fin y medio de alcanzarlo. Pero sólo lo conoceríais si a Dios mismo le place revelároslo". (78)

A esta objeción de Maritain había que decir que Bergson estudia el misticismo, como se ha dicho ya, desde el punto de vista de su valor filosófico y natural. Al carácter personal de Dios que Maritain reprocha no haber puesto en claro Bergson, es difícil de llegar desde el punto de vista de la luz natural sin contar con la gracia, como Bergson no hace a priori -es lógico-, dado su planteamiento filosófico.

b) Dios y el problema moral

Para Bergson el problema de Dios es inseparable de los problemas morales; éstos son el camino más recto para llegar al conocimiento de Dios: "jé le crois (se refiere al problema de Dios) inseparable des problèmes moraux dans l'étude desquels je suis absorbé depuis plusieurs années". (79)

Bergson mismo piensa que "L'évolution créatrice" insinúa y de alguna manera llega a Dios; pero ese Dios es sólo conocido como una causa de un mundo finito e imperfecto que ya hemos visto; en particular, nada lo revela en -

(78) MARITAIN, J.: De Bergson a Santo Tomás de Aquino, p. 76

(79) BERGSON.: Écrits et paroles, III, p. 455

ella como Providencia: en suma, le falta aquello a lo que los hombres conceden más importancia o, aquello en lo que piensan cuando vuelven hacia Dios.

Para avanzar más con el método de la filosofía tal y como Bergson lo entiende, es decir, prescindiendo de la revelación y de la fe, serían necesarias, como le decía el P. de Tonquédec, investigaciones de naturaleza muy distinta: sería preciso profundizar en el problema moral.

Ahora bien, las consideraciones presentadas en "L'évolution créatrice" no tienen nada de inconciliable con la afirmación de un Dios que Bergson llama "completo" y es al que se dirige el hombre en oración. (80)

Esta idea completa de Dios a la que no llega "L'évolution créatrice", es la idea de Dios no como un ser teórico, sino alguien a quien se suplica y nos oye: "Et pourtant il arrive encore à la philosophie d'appeler Dieu un Etre que son essence condamnerait à ne tenir aucun compte des invocations humaines, comme si, embrassant théoriquement toutes choses, il était, en fait aveugle à nos souffrances et sourd à nos prières. En approfondissant ce point, on y trouverait la confusion, naturelle à l'esprit humain, entre une idée explicative et un principe agissant" (81). Estas palabras de Bergson muestran una crítica al clásico planteamiento de Dios y la superioridad de la condición ética de Dios.

En esta concepción, "Dios es amor, objeto de amor: tal

(80) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 99-100

(81) BERGSON.: La pensée et le mouvant, p. 48

es el por qué del universo". (82)

Por ser Dios amor y nosotros objeto de ese amor suyo, Dios tiene necesidad de nosotros. El compromiso de Dios con su creación se muestra en esto; es el compromiso no sólo del autor con su obra, sino de un ser que tiene necesidad de nosotros como nosotros tenemos necesidad de él.

Tras estas afirmaciones, se comprende que el Dios descrito por Bergson es un Dios viviente, tanto más viviente cuanto más libre y menos indiferente es; una necesidad - que Dios tiene de nosotros no es falta o carencia, ya que la plenitud de ser no es comparable a la absoluta soledad y cerrazón sobre sí mismo de una figura geométrica, la - cual atestigua la superabundancia de realidad de una conciencia que, por generosidad, crea creadores, y seres dignos de su amor; el hombre es el gran éxito de esta empresa, porque él solo es capaz de encontrar su origen, de - unir su libertad a la de Dios, de responder al amor con - el amor. (83)

Al concepto abstracto de Dios, ha sustituido la intuición de un Dios viviente y presente en la acción humana a la cual se revela como un Dios de amor, como el Principio infinitamente concentrado y duradero de toda expansión vital, lanzada en el seno de la materia para lograr en los hombres seres dignos de su amor y copartícipes de él. (84)

La cumbre del pensamiento bergsoniano es el Dios del -

(82) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 211

(83) DELHOMME, J.: Durée et vie chez Bergson, p. 188-189

(84) ZARAGUETA, J.: La intuición en la filosofía de Henri Bergson, p. 258

amor, que manda que todos los hombres se amen y pone al -
frente de la humanidad a unas almas privilegiadas (85). -
Es, por consiguiente, en el amor a Dios donde hallan su -
unidad última, orgánica y enteramente indivisible los prin-
cipales valores morales individualistas y universalistas,
la propia santificación y el amor al prójimo. (86)

Terminemos esta larga parte afirmando en Bergson que -
la religión es fundamento y origen de la moral, no como -
una serie de dogmas y teorías, sino como elemento místico.
Cuando se pronuncia la palabra "religión" pensamos, gene-
ralmente, en los dogmas religiosos, en la metafísica que
implica; de manera que cuando se toma la religión como -
fundamento de la moral nos representamos un conjunto de -
concepciones relativas a Dios y al mundo, cuya acentación
se supone debería tener por consecuencia la práctica del
bien. Pero es claro que estas concepciones, tomadas como
tales, influyen en nuestra voluntad y en nuestra conducta
como pueden hacerlo las teorías, es decir, las ideas; es-
tamos aquí sobre el plano intelectual, y como se ha visto
antes, ni la obligación ni lo que la prolonga, podrían de-
rivar de la idea pura, ya que ésta no actúa sobre nuestra
voluntad más que en la medida en que nos place aceptarla
y ponerla en práctica. Quizás se tenga todavía razón cuan-
do se distingue esta metafísica de todas las demás dicién-
do que, precisamente ella, se impone a nuestra adhesión;
pero entonces ya no se piensa en su solo contenido, en la
pura representación intelectual; se introduce cierto ele-

(85) MARTINS, D.: Bergson. La intuición como método en la metafísica, p. 9

(86) SCHULER, M.: El formalismo en la ética y la ética ma-
terial de los valores, p. 305-306

mento diferente, que sostiene la representación, que le comunica no se sabe qué eficacia, y que es el elemento específicamente religioso; pero ahora es éste elemento y no la metafísica, a que está asociado el que se convierte en fundamento religioso de la moral. (87)

(87) BERGSON.: Les deux sources, p. 101

-321-

V^a P A R T E

=====

E L F U N D A M E N T O H I S T O R I C O

=====

CAPITULO XIII: LA TRADICION GRECO-ORIENTAL

1) EL MISTICISMO ORIENTAL

Hemos visto en la parte anterior, el problema más importante de la moral abierta que era su fundamento místico y religioso. Pero también vimos cómo algunos comentaristas, entre ellos Merleau-Ponty, hacían una crítica muy positiva de esta forma de enfocar Bergson este problema, pero estaban de acuerdo que dejaba demasiado floja la figura histórica de los místicos y maestros morales. Creo que esta crítica es fundada; pero Bergson a través de su obra, analiza de vez en cuando, ciertas figuras históricas haciendo resaltar la importancia que han tenido para elevar el nivel moral de la sociedad a que pertenecían y hace ver cómo el mensaje de estos hombres se ha añadido al acervo moral del hombre civilizado, sobre todo el occidental. De aquí esta última parte que ha de ser corta y esquematizada, dados los escasos elementos con que Bergson juega a través de su obra en este punto.

Empecemos por el misticismo oriental. Ya hemos dicho - que es característica del misticismo oriental un desprecio hacia la acción; hay un primado de la contemplación y una evasión de la vida en el ascetismo hindú. (1)

Si echamos una rápida mirada al budismo, vemos que no ha creído en lo esencial, en el don total de sí mismo: - "Comme l'a dit très justement un historien des religions, il a ignoré "le don total et mystérieux de soi-même". -

(1) GOUTIER, H.: Bergson et le Christ des Évangiles, p. 157

Ajoutons -et c'est peut-être, au fond, la même chose- qu'il n'a pas cru à l'efficacité de l'action humaine. Il n'a pas en confiance en elle. Seule cette confiance peut devenir puissance, et soulever les montagnes. Un mysticisme -complet fût allé jusque-là". (2)

Buda es consciente del dolor cósmico que entrañan todas las cosas y su mensaje será una doctrina y ascesis de resignación. (3)

Ante ese dolor inevitable su doctrina será, doctrina -de salvación. Esa salvación será a través de un saber entendido no intelectualmente sino un saber que es redención. Es un saber que no radica en operaciones lógicas sino en la transformación de la conciencia y en grados de meditación (4). Este saber consiste en liberarse del apego a las cosas, desentenderse de apetencias vanas..... es decir: - una purificación de todo aquello que ensombrece el ser - más puro. Esto puede apreciarse en el retrato de Buda en su plenitud: hombre desvinculado de todo egoísmo y sensualidad, con una infinita dulzura, en perfecta quietud. (5)

Ese saber que Buda propone para la liberación es un conocimiento iluminado, integral, que implica la superación fatal de la existencia. Es típica de Buda esta indiferencia a la vida.

Una vez conseguida la purificación alcanzará la meta

(2) BERGSON.: Les deux sources, p. 239

(3) SCHNEIER, M.: El formalismo en la ética y la ética material de los valores, tomo 2º, p. 132

(4) JASPERS, K.: Los grandes filósofos: I Los hombres decisivos, p. 141

(5) JASPERS, K.: Idem, p. 154

mística, hay que llevar a otros esa purificación para así comunicarles la liberación; pero esto sin hacer milagros ni obras que redunden en el triunfo personal. Se ve aquí el típico pensamiento oriental de la anulación de lo personal y su fusión en el todo. (6)

Es importante destacar que la doctrina y actitud de Buda valen para todos los hombres, sea cual sea su condición. Buda supera las castas y no lucha contra ellas sino que las admite como un mal menor y como realidades en la marcha del mundo. (7)

En esta misma línea de universalidad en su moral, está la doctrina de Confucio. La moralidad tiene ante todo un carácter social: el pueblo se guía exclusivamente por la costumbre. Y sólo por las virtudes colectivas, el individuo es hombre. Ahora bien, según Confucio, de nada sirven las costumbres y usos sociales si debajo de ellas no subsiste el amor a los hombres. Para Confucio, la moralidad es amor a los hombres. Esto es lo fundamental. (8)

En resumen, el gran valor del misticismo oriental está en la universalidad y apertura de su doctrina hacia todos los hombres; su contravalor es el quedarse en una salvación interior y contemplativa sin pasar a la acción y a la transformación.

2) EL MISTICISMO GRIEGO

El misticismo griego será el más bajo en el análisis -

(6) JASPERS, K.: Los grandes filósofos: I Los hombres decisivos, p. 144

(7) JASPERS, K.: Idem. p. 154

(8) JASPERS, K.: Idem. p. 188

que Bergson hace. Tiene una impronta demasiado racional. Salvo algunos filósofos que ahora vamos a ver, el pensamiento griego se cerró casi totalmente a las realidades trascendentes y sus objetivos principales fueron el mundo y el hombre vistos sólo desde la inteligencia que ellos cultivaron y llevaron a su esplendor.

Esta creencia en sus propios descubrimientos les hizo cometer algunos errores como el de pensar que la universalidad del hombre, es decir, la idea de que los hombres tienen una misma esencia o naturaleza, era patrimonio único de ellos. Pero, como dice Bergson, esa idea está implícita en todas partes: en los antiguos y en los modernos. Ya hemos visto la universalidad budista. (9)

El hombre que ha servido de objeto a la especulación moral griega está lejos de representar de manera exacta a toda la humanidad. (10)

Entremos en el análisis de los principales místicos griegos y veamos el mensaje moral que transmiten.

a) Sócrates *

A pesar del juicio tan duro que Bergson da del misticismo griego, sin embargo, a Sócrates le pone como uno de los maestros morales principales de toda la humanidad. Quizá fue Sócrates el filósofo griego que intentó en mayor intensidad arrastrar el pensamiento a lo trascendente y no dejarlo en el puro ámbito racional. Sin embargo, no se -

(9) BERGSON.: Les deux sources, p. 77

(10) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des moeurs, p. 68

libra de esa actividad racional y su doctrina moral y su misticismo están a veces intelectualizados.

Dice Bergson que para encontrar algunos rasgos de la moral dinámica en Grecia, no hay que dirigirse primero a los estoicos, sino más bien a aquel que es el inspirador de toda la filosofía griega sin haber aportado ninguna doctrina ni haber escrito nada. Sócrates pone efectivamente por encima de todo, la actividad racional y más especialmente, la función lógica del espíritu. El diálogo, tal y como él lo entiende, dió lugar a la dialéctica platónica y por consiguiente al método filosófico, esencialmente racional, que practicamos hoy todavía. El objeto de este diálogo es llegar a conceptos en los que se encerrarán las definiciones; estos conceptos serán las ideas platónicas; y la teoría de las ideas, a su vez servirá de tipo a las construcciones racionales de la metafísica tradicional. (11)

Pero Sócrates va más lejos todavía: de la virtud hace ciencia; identifica la práctica del bien con el conocimiento que se posee; así prepara la doctrina que absorberá la vida moral en el ejercicio racional del pensamiento. Nunca la razón ha sido puesta más alta.

Pero miremos de cerca. Sócrates enseña porque el oráculo de Delfos ha hablado. Ha recibido una misión. Es pobre y debe seguir siendo pobre. Es necesario que se mezcle con el pueblo, que se haga pueblo, que hable el lenguaje popular. No escribirá nada para que su pensamiento se comuni-

(11) BERGSON.: Les deux sources, p. 59-60

que, viviente, a espíritus que le llevarán a su vez a - otros espíritus. Es insensible al frío y al calor, de ningún modo asceta, pero libre de la necesidad y de su cuerpo.

Le acompaña un "demonio" que hace comprender su voz - cuando es necesaria una advertencia. Y cree tanto en este "demonio", que moriría antes que no seguirle: si rehuye de fenderse ante el tribunal popular, si va por delante de - su condenación, es que el "demonio" no le ha dicho nada - para detenerle. Es decir, su enseñanza aunque perfectamente racional, sobrepasa la razón; hay un elemento místico: "Bref, sa mission est d'ordre religieux et mystique, au - sens où nous prenons aujourd'hui ces mots; son enseignement, si parfaitement rationnel, est suspendu à quelque - chose qui semble dépasser la pure raison". (12)

Los oyentes de Sócrates sentían incluso contra su voluntad un estupor y un arrabato causados por sus palabras: "En cambio, cuando se te escucha a ti o a otros contar tus palabras, por muy mediocre que sea el que las relate, tan to si es mujer como varón o muchacho quien las escuche, - quedamos transportados de estupor y arrebatados por ellas". (13)

Por eso el ethos socrático exige una valentía que no - permite claudicar ante el combate o ante la misma muerte. La exigencia socrática llega a pedir que no se devuelva - mal por mal; frente a la moral cerrada y la justicia del

(12) BERGSON.: Les deux sources, p. 60

(13) PLATON.: El Banquete, 215 E (edg. 106 de la Editorial Guadarrama)

"ojo por ojo", piensa que nunca se puede obrar injustamente ni aun para devolver el mal recibido: "Por tanto, -dice Sócrates a Critón- tampoco el que es víctima de una injusticia debe devolverla, pese a la opinión del vulgo, ya que en ningún caso debemos hacer cosa injusta". (14)

El medio de llevar adelante esta misión es a través - del diálogo. Sócrates no hace tampoco milagros, ni dice - discursos elocuentes; era un diálogo sencillo que llevaba a los interlocutores a dejar lo superficial e ir a lo profundo del alma; en esa profundidad de la verdad, tenía - que haber acuerdo. Sócrates pensaba que la verdad es lo - que une a los hombres. (15)

Por otra parte, Sócrates se dirige siempre al individuo; no cree en las acciones de las masas; cree que éstas no sienten la verdad y eliminan al que se la propone. Desconfía de toda acción política y social. Por eso su moral es siempre señalada como intelectualista por los autores. (16)

Ahora bien, este individualismo socrático es bienintencionado y es un valor que de alguna manera anuncia la concepción personalista del hombre en el cristianismo.

Platón rechaza este individualismo porque pone en peligro la seguridad del estado (17). Por eso la reacción - de la sociedad ateniense contra Sócrates, es tan viva. -

(14) PLATÓN.: Critón, 49 C (pág. 228 de la editorial Aguilar).

(15) JASPERS, K.: Los grandes filósofos, I: Los hombres decisivos, p. 111

(16) LOPEZ ARANGUREN, J.L.: Ética, p. 321 ss y TOVAR, A.: La vida de Sócrates, p. 299 ss

(17) LOPEZ ARANGUREN, J.L.: Ética, p. 38

Piensa que Sócrates va a demoler los fundamentos de la sociedad ateniense, que son las leyes y las costumbres. (18)

Sin embargo, Sócrates no se dirige sólo al ateniense; su mensaje es también universal; si se dirige especialmente a los atenienses es porque están físicamente más cerca de él; pero él se dirige a todo hombre: "Este será mi modo de obrar con todo aquel con quien yo tope, sea joven o viejo, extranjero o ateniense, pero preferentemente con estos últimos, por cuanto que estais más cerca de mí por razón de nacimiento". (19)

Podíamos ahora ver brevemente un punto que Bergson resalta en Sócrates: su relación con Jesús.

Hubo un momento en que el mundo estuvo dudando si iba a ser cristiano o neoplatónico. Pero esta doctrina neoplatónica era sólo el reflejo y síntesis del alma socrática que había atravesado la historia y la cultura priega, y ya en decadencia, se ponía a dar batalla frente al cristianismo. En realidad era Sócrates quien hacía frente a Jesús: "A l'âme socratique ils (se refiere a los mitos y alma socrática) ont fourni un corps de doctrine comparable à celui qu'anima l'esprit évangélique. Les deux metaphysiques, en dépit de leur ressemblance ou peut-être à cause d'elle, se livrèrent bataille. avant que l'une absorbât ce qu'il y avait de meilleur dans l'autre: pendant un temps le monde put se demander s'il allait devenir chrétien ou néo-platonicien. C'était Socrate qui tenait tête

(18) LEVY-BRUHL.: La morale et la science des mœurs, p. 43

(19) PLATON.: Apología de Sócrates 29 e (pág. 209 de edit. Aguilar)

a Jesús". (20)

En Sócrates y Jesús ha visto Occidente reflejada su propia imagen de dos maneras completamente distintas: en Sócrates ha visto la serenidad e imperturbabilidad que ni la muerte pone en duda. En Jesús el saber morir en medio de la angustia y la desventura supremas, tocando de esta manera el fondo de la trascendencia. Dice Gouhier, que si la vida y la muerte de Sócrates son las de un sabio, las de Jesús, son las de un Dios. (21)

Ambos son paradigmas. Ambos han conmovido y elevado como nadie, Sócrates como filósofo que se estrella contra el mundo. Jesús como hombre que, tal como es, no tiene cabida en el mundo, que no está atado sino a Dios. (22)

Sócrates es el padre de la filosofía: Su emoción creadora se transmite en los diálogos y mitos platónicos. En el fondo de éstos actúa la emoción moral socrática que configura la filosofía platónica: su concepción del alma, su origen.....; estas concepciones atraviesan toda la metafísica griega (23) y llegan hasta el Neoplatonismo.

Sócrates es también el origen de donde proceden estoicos, epicúreos, cínicos y en general todos los moralistas de Grecia no sólo porque desarrollan en diversas direcciones la doctrina del maestro, sino porque le deben la creación de algo típico del genio griego: la actitud del sa-

(20) BERGSON.: Les deux sources, p. 61-62

(21) GOUHIER, H.: Bergson et le Christ des Évangiles, p. 182

(22) JASPERS, K.: Los grandes filósofos: I Los hombres decisivos, p. 246-247

(23) BERGSON.: Les deux sources, p. 61

bio.

Cuando el filósofo encerrándose en su sabiduría, se aparta de los hombres para después enseñarles, o para ser su modelo, o para perfeccionarse en la vida interior, es Sócrates viviente quien está allí, Sócrates obrando por el incomparable prestigio de su persona. (24)

En fin, Sócrates habría sido todavía más grande, si la sociedad griega en la que vivió hubiera sido menos empirista moralmente y menos racionalista. Entonces, Sócrates, habría podido anteponer su temperamento místico y oriental al racionalista griego. (25)

b) El estoicismo

El rasgo moral más definitorio del estoicismo, es la universalidad del hombre. Todo hombre es igual por naturaleza, y no debe haber divisiones de pueblos, razas o costumbres. El hombre es hijo de Dios y ciudadano del Universo; estos dos rasgos le hacen ser lo que fundamentalmente es. (Séneca: De clementia, I. 82, 2 y De Otio IV).

Es tal la universalidad del hombre, según el estoicismo que llega a formar un mundo con los dioses. (Cicerón, De Legibus I. 18, 33 y De finibus, III, 64). Esta igualdad de todos los hombres procede de Dios; la diferencia está sólo en la virtud: "Todos tenemos unos mismos principios y origen. Ninguno es más noble que otro, sino aquel que tiene un carácter más recto y apto para las artes -

(24) BERGSON.: Les deux sources, p. 61

(25) BERGSON.: Idem, p. 62

buenas". (26)

La misión primera de la filosofía, es según Séneca, despertar al sentido de la sociabilidad y de la hermandad entre los hombres: "Lo primero que promete la filosofía es el sentido común, la humanidad, la sociabilidad" (27). La razón de este carácter social de la moral en los estoicos está en que el individuo bueno cuida más de la salvación de los demás que de la suya. (Cicerón, De finibus, III, 64)

Bergson tiene la impresión de que la moral estoica es una moral abierta, sí, a todos los hombres, pero parada - frente al dinamismo de la cristiana. Estoicos y cristianos proclaman que todo hombre es ciudadano del universo, que los hombres son hermanos porque tienen el mismo origen en Dios. Son casi las mismas palabras, pero no encuentran el mismo eco porque no han sido dichas con el mismo acento. Si los estoicos no han tenido éxito en arrebatarse de sí a la humanidad, es porque el estoicismo es esencialmente una filosofía.

El filósofo que se prende de una doctrina tal alta y - que se inserta en ella, la vitaliza al practicarla. Pero el filósofo estoico está lejos del entusiasmo que se propaga de alma a alma, indefinidamente, como un incendio. - Una emoción tal podrá explicitarse en las ideas constitutivas de una doctrina, e incluso en muchas doctrinas diferentes que no tienen más semejanza entre sí que una comunidad de espíritu; pero esa emoción ha precedido a la idea

(26) SENECA.: De los Beneficios, libro III, XXVIII (pág. 254 de la Editorial Aguilar)

(27) SENECA.: Carta V (pág. 447 de la Editorial Aguilar)

en vez de seguirla. (28)

El estoicismo en definitiva, no influye porque es una filosofía hecha primero de ideas que luego quiere llevar a la práctica; ideas que son sublimes y que son casi iguales a las de la moral cristiana; pero ésta parte de una emoción que se contagia y que después se puede plasmar en ideas; pero esto segundo es ya secundario.

c) Plotino

Los tratadistas e historiadores sobre Bergson, están de acuerdo en que es difícil buscar filósofos con los que Bergson tenga claro parentesco filosófico. Uno de esos pocos, es según E. Bréhier, Plotino. (29)

En el nivel supremo de conocimiento, es decir, en la emoción que ha rebasado todo conocimiento, Plotino y Bergson están de acuerdo. Para Plotino, esta plenitud puede dilucidarse hasta la contemplación inteligible; para Bergson no puede dar más que un impulso para la vuelta a una vida militante y temporal. Bergson, rechaza el neoplatonismo como misticismo incompleto. (30)

Bergson y Plotino están de acuerdo en la evidencia de la presencia sobrehumana de Dios y en la imposibilidad de definirla. Pero no hay acuerdo en las consecuencias que se sacan de esa evidencia para la propia vida.

Para Plotino, la experiencia mística es punto de llegada, para Bergson, punto de partida de una vida nueva. La

(28) BERGSON.: Les deux sources, p. 59

(29) BRÉHIER, E.: Images plotiniennes, images bergsoniennes, p. 107

(30) MOSSÉ-BASTIDE, R.M.: Bergson et Plotin, p. 125 SS

acción que sigue al éxtasis es para Plotino un debilitamiento de la contemplación: "Plus d'un philosophe a dit, en effet, qu'il fallait se détacher pour philosopher, et que spéculer était l'inverse d'agir. Nous parlions tout à l'heure des philosophes grecs: nul n'a exprimé l'idée - avec plus de force que Plotin: "Toute action, disait-il (et il ajoutait même "toute fabrication"), est un affaiblissement de la contemplation". Et fidèle à l'esprit de Platon, il pensait que la découverte du vrai exige une conversion (épistroté) de l'esprit, qui se détache des apparences d'ici-bas et s'attache aux réalités de là-haut: - "Fuyons vers notre chère patrie". (31)

Para Plotino, la alegría que se siente en el éxtasis - está por encima de toda inteligencia y es el punto máximo de elevación. Se siente una embriaguez que no viene de la agitación de la superficie del alma sino de su transformación profunda.

Este éxtasis hace al que lo padece semejante al Uno. - Si el éxtasis pudiera durar consistiría en pura receptividad y en una purificación de todas las riquezas, honores, placeres..... Pero el éxtasis, dada la condición del hombre no puede durar. Salimos de ese estado por una simple curiosidad o por querer aumentar la conciencia de Dios y - entonces nos separamos de El.

Así se produce el desdoblamiento. Pero este desdoblamiento deja un recuerdo que se vive como presente y que - se da testimonio de él como lejano. (32)

(31) BERGSON: La pensée et le mouvant, p. 153

(32) MOSSE-PASTIDE, R.M.: Bergson et Plotin, p. 377

El éxtasis se prolonga en una reflexión; esta reflexión sirve sobre todo para los que no han tenido la experiencia mística: que nuestras palabras sirvan al menos de impulsión para elevarnos al primer Principio.

Plotino tiene también conciencia de una misión a llenar entre los hombres: la enseñanza de la filosofía como medio para entrar en la patria de donde venimos y donde está nuestro Padre. Para Bergson este esfuerzo de dar cuenta de una experiencia inefable es un testimonio sin eficacia; ¿Cómo propagar por el discurso la convicción que se tiene de una experiencia? No hay más discursos que los místicos auténticos que propagan la verdad por actos de amor.

La moral que saca Plotino de la experiencia mística, es toda interior. Las virtudes prácticas deben -en aquello que tienen de verdad- remitirse a las virtudes contemplativas. Esto lleva a un abandono total de lo político y social; los deseos políticos y sociales son provocados por el ansia de dominación que hay en nosotros, todo lo cual desfigura la más pura experiencia mística.

No niega Plotino que pueda haber una virtud exterior, pero esta virtud no es pura y se mezcla con ella un deseo de falsa grandeza.

Plotino no ha visto como un acompañamiento normal de la vida contemplativa, una acción organizadora de sociedades y una lucha contra los males que la asaltan; J. Katz y M. J. Santayana achacan en este sentido a Plotino una falta de comunidad y fraternidad humanas. Describe mundos

maravillosos supracelstes, pero se desinteresa por este mundo. (33)

Es precisamente en este punto de las tareas humanas en el que Bergson ha profundizado en "Les deux sources". Como dice Mossé-Bastide, Plotino no ofrece duda. Vió la tierra prometida, pero no la pisó. Llegó hasta el éxtasis en que el alma cree sentir la presencia de Dios siendo iluminada por su luz; pero no pasa la última etapa para llegar al punto donde la contemplación se abisma en acción y la voluntad humana se confunde con la divina. El cree que ir más lejos sería descender. (34)

El juicio más severo que da Bergson sobre los misticismos, es el juicio sobre el misticismo griego.

El misticismo griego reduce el misticismo al culto de los misterios. La mayoría de los filósofos griegos, no tienen nada de místicos.

El desarrollo del pensamiento griego después de los presocráticos hasta los alejandrinos ha sido puramente racional; puede suponerse que al lado de él y de tarde en tarde se produce para algunas almas privilegiadas un esfuerzo para ir a buscar más allá de la inteligencia, una visión y contacto con una realidad transcendental. Este esfuerzo no alcanzó jamás su fin ya que fue confiado a la dialéctica.

Pero luego hay que ver lo que dice Bergson de Sócrates.

(33) MOSSE-BASTIDE, R.M.: Bergson et Plotin. p. 381 ss

(34) MOSSE-BASTIDE, R.M.: Idem. p. 392

Sócrates es el padre del platonismo, de los epicúreos, es-
toicos.....; padre de la filosofía. Y esto porque Sócrates
es un místico. Tiene una misión que un "daimon" le va re-
velando. Plotino se declara continuador de Sócrates. Berg-
son ha querido poner a Sócrates entre los místicos comple-
tos; si no lo ha hecho, ha sido por la excesiva confianza
en la razón que tenía Sócrates. En el capítulo tercero de
"Les deux sources", habiendo limitado el misticismo, al -
misticismo cristiano, ha dejado de lado a Sócrates evitan-
do cortar un caso embarazoso. Si nos referimos a los dos
criterios del misticismo completo, señalados por Bergson:
intimidad con Dios y actividad, estamos obligados con la
confesión de Bergson a poner a Sócrates entre los místi-
cos completos. (35)

(35) MOSSÉ-BASTIDE, R.M.: Bergson et Plotin, p. 390 SS

CAPITULO XIV: EL CRISTIANISMO

1) LA APORTACION JUDAICA

Bergeon afirma que el misticismo supremo y perfecto es el misticismo cristiano en el que se dan los dos caracteres en su plenitud: comunicación con Dios y abundancia de obras. Este misticismo cristiano estuvo preparado por el profetismo.

El profetismo es la corriente que más ha contribuido al misticismo cristiano: "Et pourtant aucun courant de pensée ou de sentiment n'a contribué autant que le prophétisme juif à susciter le mysticisme que nous appelons complet, celui des mystiques chrétiens". (1)

Sobre todo han contribuido al progreso del concepto de justicia: tienen pasión por la justicia y la reclaman en nombre de Dios. (2)

¿Cómo ha emergido la justicia desde la vida social hasta llegar a ser un concepto trascendente? Hace falta oír la voz de los profetas de Israel cuando se comete alguna injusticia o simplemente se la tolera. Esa protesta profética se mantiene a lo largo de los siglos.

Cierto que después de ellos, el concepto de justicia se ha hecho más amplio: la justicia que ellos proclamaban, concernía sobre todo a Israel. Pero son ellos quienes la han dado el carácter violentamente imperioso que esconde

(1) BERGSON.: Les deux sources, p. 254-255

(2) BERGSON.: Idem. p. 255

dentro de sí (3). El profetismo trae pues un progreso en la forma de la justicia aunque la universalidad esté con-treñida a Israel. Quizé se libre de esto Isaías que es el más universalista de los profetas.

Antes de los profetas, la justicia tenía la impasibilidad serena de los dioses olímpicos. Los profetas la - dan el ardor, el movimiento y la anchura.

Por eso, el cristianismo debe al judaísmo profético - parte de su misticismo operante: "et le christianisme, - qui prit la suite du judaïsme, dut en grande partie aux - prophètes juifs d'avoir un mysticisme agissant, capable - de marcher à la conquête du monde". (4)

Pero este ardor y esta actividad, caracteres valiosos del profetismo judío, tienen una contrapartida que deja - manco su misticismo: la falta de contemplación. Bergson, con razón o sin ella, constata en los profetas de Israel una cierta deficiencia de la contemplación. Los profetas no son propiamente místicos, son grandes activistas, intérpretes de un Dios nacional y movidos por la pasión de la justicia, no apóstoles de una caridad cuyo dinamismo - puede animar a una religión universal. (5)

2) EL MISTICISMO CRISTIANO

Bergson afirma constantemente a lo largo de "Les deux sources" que el cristianismo es la religión abierta por -

(3) BERGSON.: Les deux sources, p. 76

(4) BERGSON.: Idem, p. 255

(5) GOUHIER. H.: Bergson et le Christ des Évangiles, p. 156

autonomasia y que su moral es la moral más alta y dinámica: además, es cierto que se ha servido de algunas cosas de otras religiones, pero fundamentalmente no depende de nadie: "Esto es lo que nos enseña el cristianismo. Se ha servido sin duda de las religiones que le han precedido, pero no procede de ellas. El estoicismo tuvo la suerte de que uno de los suyos fuese emperador. Cristo era un simple obrero: sin embargo, aventajó a todos y consiguió lo que otros no pudieron obtener". (6)

Este algo que las demás religiones y morales no han sido capaces de obtener y por lo que el cristianismo no depende de nadie, es un nuevo giro que ha dado a la naturaleza humana la cual no puede cambiar de por sí.

Con el evangelio se produjo un corte brusco, comienzo de un mundo nuevo. Y a pesar de que el fondo de la historia humana es interés, vanidad y envidia, generadora de odios y guerras, el cristianismo ha encorvado la naturaleza humana y sólo él puede salvar a la humanidad si es que ésta puede ser salvada. (7)

La moral evangélica es el prototipo de la moral abierta: "La morale de l'Évangile est essentiellement celle de l'âme ouverte: n'a-t-on pas en raison de faire remarquer qu'elle frise la paradoxe, et même la contradiction, dans les plus précises de ses recommandations? Si la richesse est un mal, ne nuisons-nous pas aux pauvres en leur abandonnant ce que nous possédons?..... Ce qui est beau,

(6) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 209

(7) CHEVALIER, J.: Bergson y el padre Pouget, p. 41-42 y Conversaciones con Bergson, p. 326

ce n'est pas d'être privé, ni même de se priver, c'est de ne pas sentir la privation". (8)

La apertura de esta moral se ve en dos conceptos fundamentales alrededor de los cuales gira la moral: la justicia y el amor.

En primer lugar la justicia. La universalidad no le ha venido a la justicia del estoicismo. Es verdad que antes del cristianismo los filósofos proclamaban que todos los hombres son hermanos y que el sabio es ciudadano del universo. Pero estas fórmulas eran las de un ideal concebido quizá como irrealizable. Ninguno de los estoicos, ni siquiera aquel que llegó a ser emperador juzgó posible la abolición de la barrera entre el hombre libre y el esclavo, entre el ciudadano romano y el bárbaro. (9)

Hemos dicho que el profetismo fué decisivo para cambiar la forma de la justicia. El cristianismo será decisivo para cambiar la materia de la justicia.

Este cambio consistió en sustituir por una república universal que comprendía a todos los hombres, aquella otra que se detenía en las fronteras de la ciudad y que en la misma ciudad no se aplicaba sino a los hombres libres. Todo lo demás ha venido de ahí, porque si la puerta ha quedado abierta para creaciones nuevas, y lo seguirá estando probablemente siempre, era necesario que una vez se abriese. Este segundo paso de lo cerrado a lo abierto se debe al cristianismo como el primero fué debido al pro

(8) BERGSON.: Les deux sources. p. 57-58

(9) BERGSON.: Idem. p. 77-78

fetismo judío. (10)

Sólo en el cristianismo se esclarece la idea de fraternidad universal, la cual implica igualdad de derechos e inviolabilidad de la persona.

En segundo lugar, el amor universal ocupa un lugar clave en el cristianismo. Ha sido el cristianismo quien ha hecho universal el amor basándose en la naturaleza y no exclusivamente en la revelación. En este amor universal van incluidos todos los hombres. (11) Para Jesús, no es amor auténtico el que propone cierto misticismo que ve el amor sólo como la unión con Dios y un conjunto alejamiento del prójimo. El amor al prójimo es parte y se identifica con el amor a Dios. ¿Y quién es el prójimo? no sólo el de mi tribu, sociedad, raza, lengua..... sino cualquiera. Es un amor universal pero no abstracto o general (12). Aquí se ve claramente el cristianismo como plenitud de la moral abierta.

Este amor universal es el fundamento de una libertad que es básica en la predicación de Jesús y es otro rasgo de la moral cristiana. Jesús rechaza los legalismos y cercos judaicos de la religión cerrada judía. No ataca la ley en sí, pero la supera. La mera legalidad lleva a la hipocresía; Jesús va más bien al espíritu de la ley que es amor. (13)

De todo ello se deduce la enorme vitalidad del misti-

(10) BERGSON.: Les deux sources, p. 77

(11) LOPEZ ARANGUREN, J.L.: Etica, p. 309

(12) JASPERS, K.: Los grandes filósofos: I Los hombres decisivos, p. 210-211

(13) JASPERS, K.: Idem, p. 211-212

cismo cristiano: "De leur vitalité accrue s'est dégagée une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaires". (14)

Toda la moral abierta está, para Bergson contenida en el sermón de la montaña: "... mi concepción de la moral es simple: Todo está dicho en el sermón de la Montaña y fuera de él no hay nada". (15)

Dice Scheler que no conoce una prueba más grandiosa - del descubrimiento de todo el reino de los valores del et nos antiguo que el sermón de la montaña. (16)

Por último, Bergson ve en la figura de Cristo el misti co supremo. Una prueba de ello es que fué Cristo quien - pronunció el sermón de la montaña. Sin exigir iniciaciones filosóficas y culturales. Cristo exige con imágenes y palabras que todo el mundo entiende, la pureza del amor - místico, que significa la presencia de Dios porque él es Dios mismo. (17)

Cristo además es el superhombre a que apunta la historia humana. En "L'énergie spirituelle" se ve cómo el super hombre, entrevisto en la bruma de la historia humana, será sólo capaz de esclarecer el centro de la evolución - creadora. Este superhombre en "Les deux sources" es el - Cristo de los Evangelios. (18)

(14) BERGSON.: Les deux sources. p. 241

(15) CHEVALIER, J.: Conversaciones con Bergson, p. 169

(16) SCHELER, M.: El formalismo en la ética y la ética material de los valores, tomo 2º, p. 84

(17) GOUHIER, H.: Bergson et le Christ des Évangiles, p. 166-167

(18) GOUHIER, H.: Idem. p. 166

Finalmente, Cristo es la escala última de la evolución. Dios y Cristo son el principio y fin respectivamente, del proceso evolutivo; ambos puntos se tocan. (19)

(19) GOUHIER. H.: Bergson et le Christ des Évangiles, p. 158-159

-345-

RESUMEN Y CONCLUSION
=====

Recojamos, en síntesis, los puntos principales de esta investigación:

1) La moral bergsoniana, pone su fundamento en la vida.

Todo ser viviente, sea cual sea su grado y naturaleza, se debate entre su integración en el todo a que pertenece y su indeterminación como ser independiente; esta independencia tiene que estar al servicio de una mejor -aunque - individual y libre- contribución al todo.

El ser viviente, incorpora lo que sus antepasados le - han legado, pero debe, como individuo y como parte de un todo, sacar nuevas potencialidades y desarrollarlas. La - vida es una continuidad progresiva que va evolucionando - hacia formas más perfectas. El ser viviente va mejorando lo recibido, sin negarlo.

Es verdad que en este progreso, no todo es marcha ~~ascen~~ dente. La materia en todos sus aspectos, opone resisten- cias. Es condición indispensable en la marcha ascendente de la vida, la lucha contra la materia; sólo así el espíri tu se supera a sí mismo y se encuentra en su verdadera na turaleza que es imprimir virtualidades donde no existen.

El cometido de la moral en este sentido es organizar - las facultades del espíritu para vencer la materia y sacar de ella el máximo rendimiento para el propio crecimiento. Esta moral, es moral de lucha y de superación, dada la ca pacidad limitada creadora del espíritu, que encuentra por ello, estructuralmente, el obstáculo que vencer siempre.

El impulso vital en su camino, no siempre derecho, sino más bien tortuoso, apunta a una única dirección: el hombre. El hombre es el fin de la evolución. Pero a la vez el hombre forma parte de ese impulso vital en evolución; él, más que ningún otro ser viviente, o mejor dicho, es el único ser viviente que teniendo conciencia de ese "elan" vital, tiene la obligación de extender la vida y de transformarse. Su propio ser, como el de los demás seres, es móvil, va perfeccionándose en la duración; pero ese progreso en la propia perfección vital y moral exige un esfuerzo frente a los obstáculos que se oponen a la evolución.

De ahí el primer deber moral del hombre como ser viviente: nuestra transformación, la transformación de la realidad, la responsabilidad en la creación de extender la vida. Nuestra inserción en el "elan" creador, nos hace responsables de la creación.

Por esto la moral en principio, es de esencia biológica: tanto la moral de presión que se impone al hombre como ser viviente y comunitario, como la moral de los héroes, que arrastra de manera espontánea y sin coacción a los demás, tienen su fundamento en el impulso creador. Son dos facetas con desigual perfección de un único principio vital que arrastra e incorpora a los seres: a unos, menos dotados, con obligaciones; a otros con más agilidad y en mayor unión con él, con la aspiración. Pero ambas son manifestaciones del único principio vital en su proyección más perfecta.

Hay una profunda unión entre el "elan" vital y la corriente indefinidamente creadora de la vida moral. Por eso la raíz más profunda de la moral está en la naturaleza de la vida y no en la perfección ideal, racional y teórica; ahora bien, por vida hay que entender aquí no sólo la vida de los organismos terráqueos, sino toda la riqueza creadora de los seres que evolucionan hasta llegar a las cumbres del misticismo.

Dentro de esas dos morales, que como queda dicho, tienen un único principio, la primera de ellas, la cerrada, está ligada a la especie humana. Los hombres han ido determinando sus principios a medida que han ido haciendo progresos en cuanto especie. Por eso, aunque esta moral evolucione con el hombre, siempre tiene unos rasgos idénticos en el primitivo y en el civilizado.

De la expansión y crecimiento del hombre en esta moral, nacen todos los imperialismos y falsos misticismos.

Esta moral es además algo práctico y no teórico, algo que el campo del yo, de la familia, del Estado, etc., va llamando al hombre para su construcción; es entonces cuando la inteligencia pone cuidado en el servicio de esos valores y no adelanta a priori sus deberes frente a ellos.

Otra fuente de deberes morales le va a venir al hombre como ser instintivo que ama la vida y quiere perdurar en ella. La inteligencia, en este sentido, es un enemigo porque lleva la dirección contraria a la vida: aquélla tiende al egoísmo individual y a la propia conservación; olvida que el hombre se realiza dándose y llevando adelante -

ese impulso que no le deja vivir en sí mismo.

De ahí que el hombre debe seguir como ser viviente las obligaciones que la vida a través del instinto le impone: en primer lugar la integración en el todo social a que pertenece. Sólo en él, el hombre se realiza y es un deber moral como ser viviente buscar en ese todo su propia función individual y personal como medio de crecimiento propio y ajeno. La inclinación social tiene raíces vitales y ella será una fuente de obligación.

En segundo lugar, el hombre debe seguir las observaciones de la religión, la cual brota espontáneamente del hombre para defenderle de los peligros que la inteligencia le pone friamente y que de hacerles caso pleno, quedaría sin vida. También la religión tiene su origen vital y la moral derivada de esta religión primigenia se le impone al hombre como ser viviente.

Estas obligaciones venidas al hombre como ser viviente tienen que pasar y ser asimiladas por la complejidad de su ser, por su conciencia, y por su libertad.

2) La moral echa sus raíces también en la conciencia y en la libertad.

La conciencia es la luz que ilumina todas las posibilidades del ser viviente. Significa duda y decisión. Ha de comparar todas las posibilidades para elegir la que más convenga.

Pero la elección tiene un riesgo y es que, como no pueden elejirse todas las posibilidades porque el poder vital

y creador es limitado y tiene que esparcirse en realizaciones. se pueden malograr posibilidades que acrecentarán nuestro ser. Por eso, la conciencia es duda y su máxima fuerza se alcanza en los momentos de mayor crisis.

Esta conciencia, apenas es perceptible en los seres vivientes inferiores, pero en el hombre es clara y se manifiesta con mayor fuerza como preparación de la libertad.

La conciencia, pues, es una función del ser viviente para su mejor realización: es esencialmente activa; la conciencia que no se activa, se endormece. La conciencia se mueve y evoluciona llevando en síntesis todo el pasado como plataforma y apoyo de formas más perfectas.

La conciencia en el hombre lleva a hacerle descubrir sus mejores posibilidades. La luz del conocimiento de la conciencia lleva al hombre a hacerle ver que es un ser superior a los demás vivientes, porque tiene un yo interior que los demás no tienen. Entra entonces la libertad en juego. Porque es libre, el hombre puede volver sobre sí mismo y la luz del conocimiento deberá llevarla al fondo de sí.

Esta libertad tendrá dos facetas: a) psicológica y b) moral.

Desde el punto de vista psicológico, el hombre deberá dejar las capas superficiales de su yo, donde sus actos se juxtaponen y espacializan para llegar a la fuente de esos actos que es el yo en su duración y en su originalidad. Purificado de los mecanismos que no le dejan vivir

una vida suya, el hombre se encontrará consigo mismo, en su yo profundo y original de donde brotará la acción libre.

Esa conversión que supone la libertad en el orden psicológico, puede traducirse al orden moral como una liberación que el hombre debe hacer de todo aquello que no le deja ser él mismo: lo útil, los poderes, el honor, las impresiones sociales. Así llegará el hombre a una participación más pura con el "elan" vital en sus más altas manifestaciones de las que son ejemplo los héroes y místicos, como personas liberadas.

La libertad es pues la fuente más original de la vida moral. Ahora bien, la libertad da configuración a la obligación. Parece a primera vista que ambas se contraponen; la obligación es también fuente de vida moral ¿cómo se compaginan?. Sólo el ser libre es capaz de sentir la obligación. Pero la obligación tiene también su fundamento biológico.

La obligación es una llamada al bien común. En el organismo, las células y en las sociedades animales los individuos, trabajan por la necesidad del "bien común". Esa necesidad, es la obligación en los seres libres.

La obligación es la forma que tiene la necesidad en el dominio de la vida libre. La obligación en el ser libre es pura forma: el ser libre no está obligado a nada en concreto. Está obligado sí, como ser vivo y social, pero el contenido de esa determinación lo hará él mismo, libre y razonablemente.

Decir razonablemente no es afirmar que la razón y la -
inteligencia sean ni remotamente el principio de la obli-
gación y de la vida moral. Una cosa es ejercer una obliga-
ción razonablemente y otra es que la razón sea causa de -
la obligación. La razón acompaña a la obligación, pero ésta
ta nace de dos extremos, como son la presión y la aspira-
ción; ambas se han fundido en un concepto, se han intelek-
tualizado y se ha perdido el carácter distinto de ambos -
componentes de la moral.

El intelectualismo está en que hace compenetrar en con-
ceptos, exigencias morales que en sí no se compenetran; a
causa de esta interpenetración, los elementos de morali-
dad se hacen homogéneos.

Ahora bien, no es entonces la razón quien fundamenta -
el orden moral, sino que habiendo coordinado sus elemen-
tos, habla en nombre de ellos.

Ha habido tres intentos de fundar la moral en la razón:

El primero el que explica la moral y la obligación por
la fuerza con que se impone la idea de bien; pero esta -
idea de bien, es ya impuesta por una sociedad determinada
que llama bien a lo que la da cohesión y progreso a ella;
no existe una idea de bien a priori como quería Platón.

El segundo: es el de fundar la moral sobre la lógica,
pensando que ésta es idéntica para toda la humanidad. Es
la postura del formalismo y a prioriismo kantiano. Pero de
que la moral debe respetar la lógica no se sigue que nues-
tra conducta deba ajustarse a la lógica.

En tercer lugar, el querer fundar la moral en la razón, ya que ésta ofrece un fin determinado conforme a ella, pero sobrepuesto a ella. A esta postura había que decir que hay ciertas fuerzas activas que la razón no puede mandar, sino sólo controlar. -

La moral está pues ahí ya, en la sociedad. y la inteligencia solamente remueve los obstáculos para su mejor cumplimiento. El ejemplo más claro de la posición contraria a este origen instintivo de la obligación es Kant. Para Kant nosotros mismos somos los legisladores de la ley moral que no hemos creado. La ley moral se nos impone y debemos acatarla sin réplicas. Pero sería degradante para el hombre y su persona el hacer depender de motivos biológicos y sociológicos el sentimiento de la obligación que es lo más específico del hombre y lo que le hace sobresalir sobre los seres que se guían sólo por esos motivos.

3) Hemos visto los ingredientes biológicos y psicológicos de la moral en el hombre como individuo. Pero también la sociedad desempeña un papel muy importante en la configuración de la moralidad.

Ésta es un factor integrante de la sociedad como otro cualquiera; de modo que el hombre por pertenecer a una sociedad, es por ese solo hecho, moral.

Según eso, la moralidad supone estructuralmente la sociedad y ésta misma configuración psicológica del hombre está adaptada a lo social.

Percibimos lo común y no las diferencias individuales,

el todo antes que las partes. Exteriorizamos y homogeneizamos espacialmente nuestros estados de conciencia para comunicarnos con los demás y para que los demás se comuniquen con nosotros.

De ahí el lenguaje como algo esencialmente social. La vida social reclama esa solidificación y exteriorización de nuestros estados de conciencia para mejor manejarlos; y de ahí nacen los dos rasgos de nuestra personalidad: el yo interior y el yo exterior o social.

Este yo social es un rasgo material en nuestra constitución; es lo que se quiere expresar en términos clásicos al decir que el hombre es un ser social y está hecho para vivir en sociedad. En este sentido, el hombre lleva esta inclinación social arraigada en su naturaleza biológica tan profundamente como el animal, aunque ambas se manifiesten de modo diferente; el hombre por ser inteligente, puede organizar a su modo el tipo de sociedad que le vaya mejor.

Pero por muy inteligente y civilizado que llegue a ser, sigue teniendo en el fondo esa tendencia orgánica y primitiva a la vida social. La sociedad tiene su vida propia en la que incluye al hombre como el organismo a sus células. La sociedad le facilita muchas cosas a cambio de que renuncie a algunos rasgos individuales en beneficio de todos.

Y así el hombre se hace en sociedad, no puede vivir sin ella; si está o vive solo temporalmente, inventará y vivirá la sociedad idealmente. La sociedad, a medida que evoluciona y crece va creando lazos de unión entre

los individuos cada vez más perfectos, como la simpatía, la amistad.

El hombre acenta las disposiciones y mandatos de esa - sociedad y su ideal moral coincide con el que la sociedad tiene. Esta coincidencia del yo individual y del yo social, tiene grados.

En la sociedad más primitiva se identifican totalmente, en la sociedad diferenciada, el individuo toma conciencia de los mandatos que la sociedad le impone; pero en ambos casos permanece siempre el origen social de nuestras creencias y obligaciones morales.

Estamos tan inclinados al apoyo social de nuestros puntos de vista éticos, que no podríamos vivir sin aquél. Es el caso del criminal que prefiere manifestarse a los demás a no tener que sufrir esa lucha en él mismo entre lo que piensa el de sí mismo y lo que piensan los demás. Nuestra conciencia moral, pues, se forja en la conciencia moral común.

Por ser la sociedad como un organismo, a este nivel natural, la sociedad es cerrada y se parece a la sociedad - de los animales. En la sociedad vista así, los hombres viven indiferentes de los hombres de las demás sociedades y su preocupación máxima es la defensa. Por consiguiente - también será hostil, como por instinto, a todo lo extranjero.

Por ser su preocupación principal la defensa, su actividad, o al menos una de sus actividades y ocupaciones - normales, es la lucha y la guerra: de ahí el carácter na-

tural de ésta, vista desde esta perspectiva.

Todo esto lleva a una solidaridad entre sus miembros, solidaridad moral sobre todo, porque es la moral la que fundamenta el orden social. La falta más grave en la sociedad cerrada es atentar contra el bien común; la persona no está definida en esta sociedad.

Uno de los elementos que da unidad a los miembros de la sociedad, es la autoridad; por eso es típico de esta sociedad divinizar a los jefes, seguirles instintivamente y someterse ciegamente; el fondo de esta actitud es la solidaridad del grupo que representa la autoridad.

Hay otros dos elementos configurantes de la sociedad cerrada: primero, la religión. Para asegurarse más la sociedad en su subsistencia, acude a lo sobrenatural e introduce en las conciencias de los individuos el poder sagrado y así coacciona con este poder todo aquello que se refiere a su propia defensa. En este sentido la religión, vista naturalmente, es una defensa contra el poder de la inteligencia del hombre de seguir su propia iniciativa al margen de la sociedad.

El segundo elemento configurante, es la obligación-presión. Esta presión existe independientemente de toda reflexión del individuo; es algo inconsciente en éste, que la siente sin saber de donde viene, por el mero hecho de pertenecer a una sociedad; y es que ésta pone a través de los padres, grupos, profesión, etc. todo un conjunto de normas que no se deben someter a crítica por el individuo, a no ser que, si lo hace, sea recriminado por la sociedad.

Estas obligaciones van formando un conjunto de leyes - que inspiran veneración en los individuos, pero que sienten ese respeto porque la sociedad se lo impone subrepticiamente en orden a su estabilidad. Sin esas leyes morales, la sociedad se desintegraría.

Cuanto más cerrada sea una sociedad, más está todo reglamentado en ella. Y toda iniciativa que no sólo se oponga, sino que dude del código vigente de normas, es tenida por subversiva e impía; la moral vigente de una sociedad, desempeña fundamentalmente un papel de defensa.

La obligación es, pues, inherente a la sociedad y tiene una naturaleza instintiva. Así como al animal el instinto le dicta a cada instante lo que debe hacer, al hombre le es necesario tener obligaciones sin determinar el contenido de éstas. Eso lo hará su naturaleza inteligente. Pero queda clara la naturaleza social de la obligación: el hombre la siente, por ser parte integrante de un organismo - que es la sociedad.

La obligación dentro de nosotros nos viene de nuestro yo social, por el cual nos sentimos semejantes a los demás. Y antes de que nos sintamos obligados con los demás, nos sentimos obligados con nosotros mismos; ahí empieza la sociedad, en el compromiso entre nuestro yo social y nuestro yo individual; este compromiso se plasma después con los demás hombres. Pero ese yo social es desarrollado en nosotros por comunicación y presión sociales.

Esa presión es la fuerza social que se nos impone y - que en el fondo es la conexión que mantiene la sociedad

a través de obligar a los individuos. Por eso la responsabilidad moral en este tipo de sociedad tiene un carácter casi exclusivamente social.

Después de esto, podría pensarse que la moral, factor constituyente de la sociedad, no cambia, porque entonces ésta se desintegraría. A pesar de ello, la moral evoluciona.

Es cierto que a medida que la sociedad es más cerrada, más se opone a las innovaciones. La idea de que las reglas morales no son inamovibles, parece algo inmoral. Ya hemos dicho que en el fondo de esta postura lo que se debate es una estabilidad social.

Por otra parte, al ser las sociedades distintas, lo son las morales también. Toda moral, pertenece siempre a una sociedad determinada y cada pueblo tiene sus costumbres e instituciones. Las costumbres evolucionan al evolucionar los otros factores sociales con los que forman conjunto. Por consiguiente, toda moral es provisional y evoluciona en función de los otros hechos sociales; las crisis morales se deben a la evolución social.

Es evolucionando la moral como ha llegado a los sentimientos tan delicados, como justicia distributiva, responsabilidad moral, etc. Esta diversidad de costumbres y de éticas, muestra la riqueza inabarcable de éstas.

Esto parece que es algo que va contra la moral: que haya muchas morales, pero esta idea de una única moral es falsa: viene de que se cree que hay una naturaleza universal y esto es un producto intelectual del siglo XVIII. Se

ha pensado que todo hombre, por el hecho de serlo, tenía que tener unos principios morales concretos. Pero éstos los han fabricado los humanistas del siglo XVIII, sin saber los descubrimientos que la historia y la antropología han puesto en evidencia.

La causa de esta generalización ha sido un antropocentrismo que pone al hombre como centro de todo el universo, incluso el moral, desconociendo las leyes y descubrimientos de la evolución. Hay que tener en cuenta que la moral estudiada ha sido sólo la europea, pero ésta es sólo una e insignificante comparándola con todo el resto.

La conciencia moral no tiene a priori unos principios, sino que es un conglomerado de normas, obligaciones..... de la más diversa índole que se van depositando a través de nuestros antepasados. Para ver la génesis de la conciencia moral, hace falta recurrir a la historia.

Este hecho de la diversidad de normas y sistemas morales no debe llevar al escándalo. La historia y la antropología nos descubren diversidad de pueblos con una realidad social y moral infinitamente variada. Además no sólo cada sociedad, sino cada época tiene su propia moral diferente. Pero este relativismo no quiere decir que la moral no tenga valor, sino que ese relativismo implica que se pueden discutir las normas morales; que no tienen un carácter sagrado y arcano; y que no hay razón para que sean absolutos.

El querer absolutizar una moral es ser infiel a la propia moral, ya que ésta como cualquier valor superior, no se deja adueñar por ninguna época y sociedad; las supera

a todas: sería un orgullo decir que una moral es absoluta para todos los hombres y además sería un empobrecimiento de la moral que vería unos límites que no tiene. Hay que aspirar siempre a valores morales más altos. El móvil de esta aspiración es el amor.

- 4) Todo lo dicho hasta ahora, se refiere al primer elemento constitutivo de la moral en Bergson: la presión u - obligación vista desde el punto de vista biológico, psicológico y social. Pero al lado de este primer elemento está un segundo no menos esencial, la aspiración.

¿Cuál es la relación entre ambos elementos?. La presión tiene leyes impersonales, la aspiración sigue el llamamiento de los héroes; la primera va a un objetivo concreto e implica elección y exclusión, la segunda es un movimiento que implica amor.

El placer es el síntoma de la obligación, mientras que la alegría lo es de la aspiración. La diferencia entre la moral que encarna la una y la que encarna la otra, es una diferencia de naturaleza y no sólo de grado.

El paso de la moral de presión a la de aspiración, no es por alargamiento: quien lo interpreta así no deja de caer en un intelectualismo que supone que el amor a la humanidad es el alargamiento del amor familiar y nacional. El paso de la primera a la segunda es un salto brusco, - pues se pasa de una cosa a otra esencialmente distinta.

El momento del salto, no es determinado; puede ser por

creaciones sucesivas.

Ahora bien, ambas morales se ayudan mutuamente y juntas forman la moral mixta.

En el terreno práctico no es tan fácil hacer la distinción entr ambas. Ambas morales forman parte de un todo. Ambas morales se encarnan en la sociedad haciendo de ella - una agrupación cuyo carácter es estático o dinámico respectivamente.

El hecho de que una sociedad sea civilizada, no quiere decir que sea abierta. La sociedad civilizada es más bien cerrada; tras sus barnices de cultura están latentes las presiones de la sociedad cerrada.

Sin embargo, sociedad abierta es la que camina hacia - una humanidad donde los hombres están unidos sin distinciones de raza, territorio, etc. y lleva además al olvido de sí mismo en el individuo.

La forma social más cercana de la moral abierta, es - la democracia. Bergson llega a decir de ella que es de - naturaleza evangélica y que por eso es tan tardía: proclama la verdadera libertad e igualdad entre todos los hombres.

Pero la sociedad abierta internacional o humanidad, aún no existe; quizá no exista nunca: lo máximo a que se puede aspirar es a lograr lo más posible sus objetivos, pero nunca se llegará a su límite porque no lo tiene.

La raíz de esta apertura está en el espíritu que se va abriendo paso a través de la materia en el desarrollo de

la vida. En la lucha, espíritu se encuentra los mecanismos psicológicos y sociológicos heredados de la materia. De ellos saca, en cambio libertad y expansión.

La riqueza del espíritu es la creación de formas nuevas y el engrandecimiento de la personalidad. La tensión y la concentración son sus principales características.

En esa creación constante, el espíritu es generador de alegría por ser creador, donde hay creación, hay alegría por haber dado algo nuevo a la vida. La moral abierta culmina en la alegría de la creación.

De todo esto se deduce que mientras los deberes de la moral cerrada se deben a la presión, en los de la moral abierta late una emoción. La emoción se impone sin resistencia, pero se impone. En eso se diferencia de la obligación: ésta se impone sí, pero a la fuerza; la emoción penetra, sin dar lugar a oposición.

La emoción es fuente de creación y, pese a lo que vulgarmente se cree, antecede a la idea y al proyecto; la inteligencia está entonces al servicio de la emoción; así - la emoción es creadora; si se da primero la idea siguiendo la emoción, esta emoción no es propiamente tal; es de segundo orden.

La emoción es fuente de vida moral: Puede ser al principio una chispa cuyo fuego luego se agranda, el ejemplo heroico de un personaje nos impele a seguir el buen ejemplo; inconscientemente, hay por parte del héroe un llamamiento a un valor alto, al que seguimos sin dudar.

El que la emoción sea origen de la moral abierta, no quiere decir que ésta sea moral de sentimiento. Son cosas bien distintas. Esta emoción, fuente de moral, se transmite por el amor. El amor es el móvil de la moral abierta; el amor es un destello de la divinidad que se manifiesta desde sí mismo y se contagia naturalmente.

El amor auténtico, es un amor sin objeto; en él entran todas las personas y aun hasta las cosas; es un sentimiento de simpatía hacia todo lo creado. Lleva a una actitud de "caridad hacia todo", que es típica de la moral abierta.

El alma que lleva ese amor, está liberada de las cosas y de sí misma y no encuentra obstáculos para amar; coincide, pues, con el principio generador de la vida. Las almas que llegan a este estado, son los místicos y por esto, según Bergson, son ellos los verdaderos maestros de moral. La vocación del místico es entrar en ese inmenso "élan" que lleva el universo y propagarle todo lo más posible.

Este misticismo corta todas las resistencias de la materia y llega a Dios como principio generador de todo aliento vital.

Los dos rasgos fundamentales y necesarios de un misticismo completo son para Bergson dos: el primero, llegar a la intimidad y fusión con el principio vital, es decir, con Dios y segundo una actividad sobreaundante y transformadora del mundo. Ambos aspectos son fundamentales: Plotino no consiguió el segundo; los profetas de Israel no -

alcanzaron el primero; por eso son incompletos.

El segundo aspecto, da lugar a las transformaciones morales. El misticismo lleva tras de sí y ensancha el mundo. En el misticismo de Bergson, el alma en vez de ensimismarse, se abre a un amor total y universal. Ahí está la inmensa tarea moral. Esto exigirá un despego de intereses y un olvido de sí.

El misticismo es plasmado por los héroes morales. El héroe moral es un modelo con el que establecemos semejanza. Su imitación se hace irresistible; nos revela lo que nosotros somos y esto sin despersonalizarnos, porque imitar no es sustituir: el héroe me hace descubrir a mí mismo. Por eso el héroe propiamente, no es moralista, sino un ejemplo.

Por este papel que desempeña, suele ser excepcional; pero puede desempeñar este papel para nosotros, un padre, un amigo, etc. que nos dieron un buen ejemplo en un momento y nos hicieron descubrir en nosotros un valor que desconocíamos.

El héroe tiene una seguridad absoluta en su misión por que sabe que está liberado de sí mismo y que no se pertenece a sí mismo; su misión es cuasi-divina; por eso se les llama "adiutores Dei".

Pero el héroe no se queda en sí mismo. Lleva adelante su misión que es larga y difícil. No se detiene en sus éxtasis y fervores, sino que siente la necesidad de transmitir ese amor a los demás. La humanidad no podría progre

sar sin estos hombres superiores. Estos seres engendran sabiduría moral, que consiste en liberarnos de lo mezquino y llevarnos a la libertad. Esa libertad es el sendero para entrar en la amistad, respeto y comunión con todos los hombres.

Y de ahí se pasa al amor al prójimo que debe llegar incluso al amor del enemigo; la bondad es uno de los rasgos fundamentales de la moralidad del héroe.

En ellos, además continúa el "elan" vital en su mayor pureza; ellos hacen impulsar la vida allí donde se había detenido; por eso están en el punto culminante de la evolución y a la vez en el más puro origen del impulso vital.

De los místicos se pasa a Dios; ellos nos marcan el camino de Dios que es la meta de la evolución; desde el impulso vital vamos experimentalmente a Dios, porque el amor que envuelve a los místicos es Dios mismo ya: en él somos, circulamos y nos movemos.

Pero el problema de Dios es inseparable de los problemas morales, ya que Dios es alcanzado aquí como Dios de amor. Dios es un ser viviente que ama y que nos necesita para amarnos; por tanto los hombres deben amarse en ese único amor envolvente de Dios. En Dios hallan, pues, unidad todos los valores morales individuales y universalistas.

5) Bergson deja un poco en penumbra el esclarecimiento de los héroes históricos.

Lo trata tangencialmente. Para él, los místicos orienta

les, sobre todo Buda, no cumplen con la segunda condición del misticismo que es la actividad. Se quedan parados en la contemplación. El budismo no ha creído en lo principal que es el don total y misterioso de sí mismo.

El misticismo griego se quedó prendado en la razón y no pasó a la raíz más profunda de la emoción: el amor y la unión con Dios. Los filósofos griegos apenas son místicos.

Sócrates hace quizá un poco excepción, pero es presa - también del intelectualismo. Siente una misión divina que lleva adelante por encima de todo, incluso de la mente. - Es al filósofo que más admira Bergson. Llega a compararle con Jesús. Ambos tienen distinto significado para la moral de Occidente: Sócrates es la figura de la imperturbabilidad ante la muerte; Jesús es el hombre-Dios que supera la total angustia de la muerte y nos abre al mundo de la transcendencia. Sócrates es padre de toda la filosofía griega. Sus concepciones atraviesan toda la filosofía griega hasta Plotino.

El estoicismo es una moral universal, pero sin vida, - porque parte de una idea y la idea no tiene el contagio - de la emoción.

Plotino se queda también en el éxtasis contemplativo. Para él, la acción es un debilitamiento de la contemplación. El éxtasis en Plotino, es punto de llegada; en Bergson punto de partida de la actividad transformadora del mundo.

El profetismo judío ha contribuido mucho al misticismo, dio a la justicia un carácter imperioso y un ardor que -

desconocía hasta entonces; pero deja en penumbra el carácter universal, pues se limita a Israel y sobre todo desconoce casi la intimidad con Dios.

Sólo el cristianismo llena las dos condiciones del misticismo completo. El cristianismo es la religión abierta por antonomasia. La moral evangélica es el prototipo de la moral abierta y dinámica. Da universalidad a la justicia y hace del amor universal su piedra angular. Todo hombre, cualquier hombre, no el hombre conceptual, es origi- jimo. Todo esto está contenido en el Sermón de la Montaña. Ahí está todo. Cristo es el místico perfecto y el superhombre al cual apunta la historia humana. Por último, Cristo es también el fin del proceso evolutivo que toca con el principio que es Dios.

B I B L I O G R A F I A

I) OBRAS DE BERGSON

=====

a) OBRAS PRINCIPALES

- Essai sur les données immédiates de la conscience, 120 éd. PUF. Paris-1967.
- Quid Aristoteles de loco senserit. (Se cita la traducción francesa de Robert Mossé-Bestide en "Les études bergsoniennes", vol. II, Paris, PUF-1968.
- Matière et Mémoire, 92 éd. PUF. Paris-1968.
- Le rire, 273 éd. PUF. Paris-1969.
- L'évolution créatrice, 142 éd. PUF. Paris-1969.
- L'énergie spirituelle, 132, éd. PUF. Paris 1967.
- Durée et simultanéité, 7 éd. PUF. Paris 1968.
- Les deux sources de la morale et de la religion, 184 éd. PUF. Paris 1969.
- La Pensée et le mouvant, 63 éd. PUF. Paris 1966.
- Écrits et Paroles, 3 vols; vol. I: 1957; vol. II-III: 1959. éd. PUF. Paris.
- Oeuvres, en un volume. Édition du Centenaire. Introduction par Henri Gouhier; textes annotés par André Robinet: Essai sur les données immédiates de la conscience.
Matière et mémoire.
Le rire.
L'évolution créatrice.

L'énergie spirituelle.

Les deux sources de la morale et de la religion.

La pensée et le mouvant.

2^e éd. revue et corrigée, 1963.

(Traducción española de estas obras)

OBRAS ESCOGIDAS:

- "Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia"
- "Materia y Memoria".
- "La evolución creadora".
- "La energía espiritual".
- "Pensamiento y Movimiento": Traducción de José A. Miguez. Edición Aguilar, México 1963.
- "La risa"; Traducción de Amalia Haydée Raggio, 4^a edición; editorial Losada; Buenos Aires 1962.
- "Las dos fuentes de la moral y de la religión"; Traducción de Miguel González Fernández; 2^a edición; editorial Sudamericana; Buenos Aires 1962.

b) ARTICULOS Y ENSAYOS

- "A propos de l'évolution de l'intelligence géométrique". Revue de Mét. et de Mor. 1908 pp. 28-33.
- "De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme". Revue Phil. 1886, pp. 525-531.
- De l'influence de la philosophie sur les élèves des lycées. 1908.

- Discurso de la recepción en la Acad. de Ciencias Morales y Políticas, 1914, sobre el carácter del espíritu alemán.
- Discurso de recepción en la Acad. Franc. en 1818.
- Discurso en la Residencia de Estudiantes de Madrid, en 1916, publicado por M.G. Morente en "La filosofía de Henri Bergson". Publicaciones de la residencia de Estudiantes. Madrid 1917, pág. 13 ss; traducción española pág. 147 ss.
- Extraits de Luorèce, Paris, Delagrave 1884.
- "James and Bergson" Journal of Philosophy, Psychology and So. Method.
- "L'ame et le corps" Foi et Vie, dic. 1912. pp. 214 ss y enero de 1913, conf.º de 1912.
- La philosophie; Paris Larousse, 1915.
- La Politesse, 1885.
- La signification de la guerre. Paris. Blond, 1915.
- La spécialité, 1882.
- La théorie de la durée réelle, 1905.
- Le bon sens et les études classiques. Paris. Delalain 1895.
- Le paralelisme psycho-physique et la métaphisique positive, 1901.
- "Le rire, de quoi rit-on? Pourquoi rit-on?" Moniteur de Puy-le-Dôme, 1884.

- "Les réalités que la science n'atteint pas" Foi et Vie, t. IV, 1911, pp. 421 ss.
- "Les temps fictifs et le temps réel". Carta al director de la Revue de Phil; ibidem 1924, pp. 241 ss.
- Lettre à Harald Höffding, 1916.
- Lettre au directeur de la Revue Phil. Sur la relation à James Ward et William James, 1905.
- Lettre au P. de Ronquédec à propos de "L'évolution créatrice", 1908 y 1912.
- "Mémoire et reconnaissance", Revue Phil, 1896, pp. 225 ss. y 380 ss.
- + "Note sur l'origine psychologique de notre croyance à la loi de causalité". (Com. al long. Int, de Filos. de Paris en 1900) Bibl. du Congrès International de Philosophie, v. I. Paris, Colin, 1901.
- "Perception et matière", Revue de Mét. et de Mor:1896
- "Prefacio" al libro "Pages choisies" de Gabriel Zarde. Paris, Michaud, 1909.
- Idem. al de Rudolf Eucken: "Le sens et la valeur de la vie". Alcan.
- Idem. al William James, "Extraits de sa correspondance" de Delattre E. et M. le Breton. Paris, Payot, 1924
- "Principes de Psychologie et de Métaphysique d'après M. Paul Janet". Revue Phil. 1897, pp. 525 ss.
- Rapport sur le concours pour le prix Bordin. 1906.

- "Remarques à propos de la philosophie sociale de Cournot, 1903" Bull. de la Soc. Fr. de Phil. t. III. ag. 1903.
 - "Remarques sur la notion de liberté morale, 1903" - Bull. de la Soc. Fr. de Phil. t. III. abr. 1903.
 - "Remarques sur la place et le caractère de la philosophie dans l'enseignement secondaire", 1902 Bull. de la Soc. Française de Phil. t. III, p. 2 feb. 1903.
 - Remarques sur la théorie de la perception, 1905.
 - Remarques sur la théorie de la relativité, 1922.
 - "Remarques sur l'inconscient dans la vie mentale, - nov. 1909" Bull. de la Soc. de Phil. t. X. feb. 1910.
 - Remarques sur l'organisation des congrès de Philosophie, 1909.
 - Réponse à une enquête sur la question religieuse, - 1908.
 - "Sur l'évolution créatrice" Revue du Mois, 1907 - Cartes à Le Dantec.
 - "Vérité et réalité". Journal des débats, 1911.
- - - - -

II) OBRAS SOBRE BERGSON

=====

(Para una bibliografía completa sobre Bergson y el -
Bergsonismo, véanse estas obras):

1ª) MOSSÉ-BASTIDE, Rose Marie: Bergson éducateur. Paris.
PUF. 1955. págs. 382-448, para las obras aparecidas
entre 1878-1952.

2ª) MOURELOS, Georges: Bergson et les niveaux de réalité.
Paris. PUF 1964, págs. 245-254. para las obras apare-
cidas entre 1953-1961.

a) OBRAS GENERALES CONSULTADAS:

ANDREU, Pierre: "Bergson et Sorel". Les études bergso-
niennes, Vol. III, PUF. Paris 1968.

ARON, Raymond: "Note sur Bergson et l'Histoire". Les
études bergsoniennes, Vol. IV. PUF, Paris 1968.

BARLOW, Michel. El pensamiento de Bergson. Traducción
del francés por María Martínez Peñaloza, 1ª edición,
Fondo de Cultura Económica, México 1968.

BARTHELEMY-MADAULE, Madeleine: Bergson adversaire de
Kant. Paris. PUF 1966.

BARTHELEMY-MADAULE, Madeleine: Bergson et Teilhard de
Chardin. Editions du Seuil. Paris 1963.

BREHIER, Raïle: "Images plotiniennes, images bergso-
niennes". Les études bergsoniennes, vol. II. PUF, Pa-
ris 1968.

CHEVALIER, Jacques: Bergson y el padre Pouget. Traducción de José Antonio Miguez. Madrid, Aguilar 1960.

CHEVALIER, Jacques: Bergson, Plon 1926.

CHEVALIER, Jacques: Conversaciones con Bergson. Traducción de José Antonio Miguez. Madrid, Aguilar 1960.

CHEVALIER, Jacques: "Les Grands Courants de la pensée mondiale contemporaine", Portraits, Marzorati, Milano, 1964. vol. 1.

DELATTRE, Floris: "Bergson et Proust. accords et dissonances". Les études bergsoniennes, vol. I. PUF. Paris 1968.

DEHOMME, Jeanne: "Durée et vie chez Bergson". Les études bergsoniennes, vol. II, PUF. Paris 1968.

DRESDEN, S.: "Les idées esthétiques de Bergson". Les études bergsoniennes. vol. IV, PUF. Paris 1968.

FERRATER MORA, José: Introducción a la traducción de - "Las dos fuentes de la Moral y de la Religión." Buenos Aires 1962. Edit. Sudamericana.

GARCIA MORENTE, Manuel: La filosofía de Henri Bergson. Publicaciones de la Residencia de Estudiantes. Serie - II. vol. 10. Madrid 1917.

GILSON, Etienne: El filósofo y la Teología. Traducción de G. Torrente Ballester. Madrid 1962. Ediciones Guadarrama.

GOUHIER, Henri: Bergson et le Christ des Évangiles. Librairie Arthème Fayard. Paris 1961.

GOUIER, Henri: "Maine de Biran et Bergson". Les études bergsoniennes. Vol. I, PUF. Paris 1968.

HENRY, André: "Quelques aspects du "bergsonisme" de Péguy". Les études bergsoniennes, vol. IV, PUF, Paris 1968.

JANKÉLEVITCH, Vladimir: Henri Bergson. Paris. PUF 1959.

MARTINS, Diamantino: Bergson. La intuición como método en la Metafísica. Versión española de José Hermida López. Madrid, Aguilar 1943. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía "Luis Vives" Serie B, núm. III.

MAVIT, Henry: "Bergson et l'existence créatrice". Les études bergsoniennes, vol. III, PUF. Paris 1968.

MOSSE-BASTIDE, Rose-Marie: Bergson éducateur. Paris, - PUF 1955.

MOSSE-BASTIDE, Rose-Marie: Bergson et Plotin. Paris, - PUF 1959.

POLIN, Raymond: "Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'Histoire?" Les études bergsoniennes, vol. IV, PUF, Paris 1968.

ZARAGUETA, Juan: La intuición en la filosofía de Henri Bergson. Espasa-Calpe, Madrid 1941.

b) OTRAS ESPECIALIZADAS

ABERLY, J.: "Ét. crit. des deux sources". The lutherian church Quarterly, Gettysburg, Pennesylvanie, vol. 8, 1935

ADOLPHE. Lydie: La philosophie religieuse de Bergson, avec une préface d'E. BRÉCHIER, PUF. 1946.

ALDERISIO, F.: "Ét. crit. des deux sources". Nuova Rivista storica, Milan, 18^e ann, 1934.

ALLEGRI, C.: "Conoscenza di Dio secondo H. Bergson". Diss. Univ. Gregoriana, Roma Via Reggia, Emilia, 1939.

AMADO-LEVY-VALENSI, Eliane: "Bergson et le mal. Y a-t-il un pessimisme bergsonien?" Bergson et nous, Actes - du X^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE LA PHILOSOPHIE, Paris, Armand Colin, 1959, p. 7-11.

AMORE. B.D': "La filosofia davanti al problema dell'esistenza di Dio nel: Les deux sources d'Henri Bergson, Sapienza (Ital.) 1951.

BALTHASAR, N.: "Le problème de Dieu d'après la philosophie nouvelle", Revue néoscholastique, nov. 1907-fevr. 1908 (14) (15).

BARETT, C.: "Ét. crit. des deux sources". Philosophical Review, New York, vol. 43, 1934.

BARUZI, Jean.: "Le point de rencontre de Bergson et de la mystique". Recherches philos. 1932-33. T. II, 1932-33. pp. 301-317.

BAUHOFFER.: "Ét. Crit. des deux sources". Theologie der Gegenwart, Leipzig, 38^e ann., 1934?

BAYET, Albert.: "Morale bergsonienne et sociologie", - Annales sociologiques, 1935, Serie C. Sociologie juridique et morale, fasc.I.

BECKER, H.: "Ét. Crit. des Deux Sources". Annals of the American Academy of political and social science, Philadelphia. vol. 164. 1934?

BENEZE, G.: "H. Bergson: Les deux sources". Rev. de l'enseignement, juin-oct-1932.

BENRUBI, Isaac.: "Bergsons Quellen der Moral und der Religion". Deutsch französische Rundschau, 1932.

BERL, E.: "Les sources de la morale et de la religion (Bergson)". Europe (29). 1932.

BLANCHARD, P.: "Philosophie et vie spirituelle", Bergson et nous. 1959 p. 31-34.

BORNE, Étienne.: "Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne". Études carmélitaines, T. II, 1932 p. 157.

BOUQUET, A.C.: "Ét. Crit. des deux sources". Cambridge Review 1933-35. vol. 56.

BOYCE, Gibson.: "Mystic or pragmatist?" Australas Journ of philos., août 1947.

BRAILEANU: "Ét. crit. des deux sources". Revista de Pedagogie. Cernauti. II. números 1 et 2, 1935?

BRERETON, C.: "Ét. crit. des Deux sources". Contemporary Review, Londres 148^e vol., 1935?

BRUNSCHVIG, L.: "Les deux sources". Nouv. litt. 2 avr. 1932.

CAMPBELL, A.C.: "Ét. crit. des Deux sources". University Toronto Quarterly, janv. 1935?

CANTECOR, G.: "L'anti-intellectualisme en morale". Rev. du mois, 10 déc. 1912.

CAZAMIAN, L.: "Bergson on ethics and religion". Univ. Toronto Quarterly, 1935.

CITOLEUX, N.: "Le bergsonisme et l'expérience mystique" Rev. universit, n° 42, 1933.

COHEN, J.J.: "La morale bergsonienne". Rev. des conf. franç. en Orient II n° 18, 1938.

GOIGNET, C.: De Kant à Bergson, Réconciliation de la religion et de la science dans un spiritualisme nouveau. Paris, Alcan, 1911.

COLUM, M.M.: "Ét. crit. des deux sources". Forum, New - York, 19 janvier 1935.

COR, Raphaël.: "De la morale bergsonienne à l'immoralisme". Mercur de Fr. 12 mars 1935.

CORBIÈRE, Ch.: "Le Dieu de M. Bergson". (Rev. de théologie et des questions relig.), mars 1910.

CRÉMIER, Benjamin.: "Les origines spirituelles du fascisme" Europe nouvelle, 1923.

CRONAN, E. P.: "Bergson and free wil". The new scholasticism, New York, XI. 1937.

CHAIX-RUY, J.: "L'exigence morale dans sa philosophie d'Henri Bergson", Giornale di Metafisica, 1959, Année 14. n° 6, p. 759-65.

CHAIX.: De Renan à Jacques Rivière. Dilettantisme et amoralisme. Paris, 1930.

CHANDLER, A.: M. "Bergson's, "Two Sources", Theology, London, 1935. pp. 136-140.

CHANDLER, A.: "Ét. crit. des deux sources", Theology, Londres, mars-1935.

CHATTEUON, M.: "De l'expérience morale à l'essentialisme bergsonienne", BERGSON ET NOUS, 1959, p. 63-66.

CHEVALIER, Irenée, OP.: Bergson et l'expérience mystique, H. Bergson, éd. La Baconnière 1942.

CHEVALIER.: "Bergson" Escorial, Madrid, feb. de 1941 pp. 317-318.

CHEVALIER, Jacques.: Bergson et les sources de la morale. coll. "cadences". Paris 1939, Plon.

CHEVALIER, Jacques.: Comment Bergson a trouvé Dieu, H. Bergson, éd. LA BACONNIERE. 1942.

CHEVALIER, Jacques.: "Les deux sources" (ét. crit.). - Rev. des deux mondes, 15 mai 1932, p. 384-395.

DEHOVE.: La theorie bergsonienne de la morale et de la religion. Sille, éd. S.I.L.I.C., 1933.

DELAUNAY, L.: "Bergson et Plotin". Rev. des Fac. Cathol. de l'Ouest (27), 1918.

DELAUNAY, L.: H. Bergson et Plotin, Angers. 1919.

DESAYMARD, Joseph.: "La morale de Bergson". L'avenir - du Puyde-Dôme. 1932.

BEVAUX, A.: "Le mystique et le philosophe selon Bergson", GIORNALE DI METAFISICA. 1959, ANNEE 14. n° 6. p. 766-83.

BEWEY, John.: "Ét. crit. des deux sources". New Republic. New York, vol. 83. 1933.

DELANIS, E.: "Le due fonti della morale e della Religione" di H. Bergson, La Civiltà Cattolica, 1932, pp. 470-476.

DHORME.: "Ét. crit. des Deux sources". Rev. d'hist. des religions. Paris, vol. 109, 1933.

DONATIÈRE.: Essai sur le problème moral: à propos des Deux sources. Genève (Thèse), 1936.

DOPP, J.: "Les deux sources". Revue Neo-Scol. de Phil 1932. pág. 521-526.

DOUGLAS, G.W.: "Christ and Bergson". North American - Rev. (197) 1913.

DRESDEN, S.: "Het religieuze spiritualisme van Henri - Bergson", Tijdschrift voor Wetjsbeggeerte en Psychologie, 1953. tome 45, n° 2. p. 89-104.

DUCASSÉ.: "Ét.crit. des deux sources". Rev. de synthèse. Paris t. IV, 1933.

DUNN, O.C.: A study of Bergson's theory of morality, - New York Cornell University, 1937.

ELLWOOD.: "Ét. crit. des Deux sources". American Journal of sociology. Chicago, vol. 39. 1933.

EMMET, D.M.: "Some Reflections concerning M. Bergson's "Two sources of Morality and Religion" Proceedings of Aristotelian Society, 1934. pp. 231-248.

ESCHBACH, V.: "H. Bergson". Kölnische volkszeitung, 20 janv. 1910.

PESTUGIERE, A.J.: "Religion statique et mysticisme en Grèce d'après un ouvrage récent". Vie spirituelle, t. XXXIV, ann. 15. suppl. 1933.

FOULLEE, A.: "La morale libertaire et la morale de la vie". Rev. des deux mondes, 15 fevr. 1911.

FRANKE, L.: "Ét.crit. des Deux sources". Blätter für deutsche Philosophie, Berlin, 1935.

FRITZSCHE, R.: Bergson, H. Materie und Gedächtnis; - Einführung in die Metaphysik Steenbergen: Bergsons Intuitive Philosophie (Recensionen)". Vierteljahrschrift für Wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, sept. 1910.

GAIT, Una Bernard.: "The ethical implication of Bergson's philosophy". Archives of Philosophy, sept-oct. - 1925.

GATTANI, G.R.: "Bergson, Kierkegaard and mysticism". - Dublin Review, janv. 1933.

GAULTIER, Paul.: "Leçons morales de la guerre". Bibliothèque de philos. scient., 1919 (1).

GINSBURG, B.: "Bergson's creative ethics". Nation, - New York. n° 136, 1933.

GIRONELLA, J.R.: "Essai de philos. Religieuse" (Ensayo de filosofía religiosa), Rev. filos. (Esp.), (4), janv-mars-1945.

GOOSSENS, W.: La théodicée de M.H. Bergson, A propos d'un ouvrage récent, Collationes Gandavenses, Gand, - XXII, 1935.

GOTTLIEB, Noé.: "D'une erreur fondamentale dans les -
deux sources". Rev. des Études juives, 1933, vol. 95.
p. 1-22.

GOUHIER, H.: "Bergson et la Philosophie du Christia-
nisme". REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 1960, -
Année, n° 1, p. 1-22.

Le même, tirage à part, LAUSANNE-1960.

GOUHIER, Henri.: "Ét.crit. de la théorie bergsonienne
de la religion de Hj. Sunden et de l'intuición bergso-
nienne de R.M. Mossé-Bastide", Et. bergs. II, 1949.

GSELL, P.: "La conversion d'H. Bergson au mysticisme".
Rev. mondiale (208), 1932.

GUEIRERO, E.: "Ét.crit. des Deux sources". Estudios -
eclesiásticos. Madrid, T.XII, 1935.

GUITON, Jean.: "Bergson et Loisy", Bergson et nous, -
1959, p. 135-137.

GURVITCH, G.: "La philosophie sociale de Bergson", Re-
vue de métaphysique et de morale, juil. 1948.

HARPE, J. de la.: "Ét.crit. des deux sources". Fortnig-
htly Review, London, avr. 1935.

HENDECOURT, MARIE MADELEINE D'.: "Métaphysique et mys-
tique chez Bergson et Laberthonnière", Bergson et nous,
1959, p. 149-152.

HORNE, J.: "Bergson's mysticism compared with Apagē -
and Eros", Hibbert Journal, 1957, Tome 55, n° 219, p.
363-372.

ITURRIOZ, J.: "El cristianismo de Bergson". Vida contemporánea. VI, nº 113, 1945.

ITURRIOZ, J.: "El cristianismo de Bergson", Razón y Fe. Madrid. marzo-1943, pp. 243 ss.

JANKÉLÉVITCH, V.: "Ét.crit. des Deux sources". Rev. de Métaph. et de morale 1933, janv-mars, p. 101-117.

JIMENEZ BUQUE, Baldomero.: "El problema místico". Revista Española de Teología, oct-dic. 1942 pp. 617 ss.

JOLIVET, Régis.: "De "l'évolution créatrice" aux "Deux sources". Rev. Thomiste, mai-juin 1933, p. 247-367.

JOLIVET, Régis.: "Le nouveau livre de M. Bergson: Les deux sources de la morale et de la religion" (Revue Apol. 1932. pp. 641-662).

KELLER, A.: "Die philosophie des Lebens". Wissen und Leben, Zürich (VII). 1913.

KELLER, J.J.: Bergson's mysticism, THESE-LETTRES FRIBOURG, 1954. p. 151.

KERLER, D.H.: "Bergsons Bildertheorie und das Problem des Verhältnisses zwischen Leib und Seele". Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philos, Band 152, 1^o vol., Ulm Nesler, 1916.

KRAKOVSKI, Edouard.: "Bergson et l'hérésie". Mercur de fr. 1933. 1^o déc.

KRAKOWSKI.: Une philosophie de l'amour et de la beauté. L'esthétique de Plotin et son influence (Bergson). Préface par P. Lasserre, Bonard, 1929.

LACROIX, Marcel.: M. Bergson et les origines de la morale et de la religion. Le correspondant, 26 mai 1932. p. 481-492.

LAHBADI, Mohamed Aziz.: Liberté ou libération à partir des libertés bergsoniennes, Paris, Montaigne, 1956, - p. 255.

LA HARPE, J. d.: "Ét. crit. des Deux sources". Rev. de Théol. et de Phil. Lausanne, vol. 23, 1932.

LANCZI, E.: "Bemerkungen sur Metaphysik Bergsons (Ungar Sprache)", Husz Szaz. 1910.

LAPORTE, Jean.: "La philosophie bergsonienne et l'expérience mystique". Rev. de Fr. 12 juin. 1932. p. 548-558.

LAROC, V.: "M. Bergson et l'idée de Dieu". Le Flambeau (2), 1932.

LARSSON, Hans.: "Critique des deux sources dans Göteborgs Handels och Sjöfarstidning, 10 mai 1932.

LASBAX, E.: "Daniel Essertier et les sources du bergsonisme sociologique". Rev. Internat. de sociolog. 1932.

LAVELLE, Louis.: "La pensée religieuse de Bergson". Ét. Bergsoniennes, 1942, P.U.F.

LELIEVRE, C.: "Bergson et les deux bases de la morale". Cristianisme sociale, janvier 1933. pp. 57-72.

LENOIR, Raymond.: "Bergsonisme et sociologie". Rev. de Synthèse historique, 1932. Rev. de Mét. de mor. 1938. pp. 255-268.

LE ROY, G.: "La pensée bergsonienne et le Christianisme", Bergson et nous, 1959, p. 195-199.

LES DEUX SOURCES.: "Ét. crit." Nature, Londres, 1937, vol. 137.

LES DEUX SOURCES.: "Ét. crit." Modern Languages, Londres, 1934-35, vol. 16.

LES DEUX SOURCES.: "Ét. crit." The catholic world, New York, vol. 142, 1935.

LES DEUX SOURCES.: "Ét. crit." Journal of Philosophy, New York, 1935.

LES DEUX SOURCES.: "Ét. crit." Die katholische Gedanke, München, 1934.

LES DEUX SOURCES.: "Ét. crit." Rivista di psicologia, Bologne 28^e ann. 1934.

LES DEUX SOURCES.: "Ét. crit." Monist, Chicago, 44^e ann. 1934.

LES DEUX SOURCES.: "Ét. Crit." Journal of nervous and mental disease, Richmond, vol. 84, 1933?

LES DEUX SOURCES.: "Ét. crit." Études theol. et rel., Montpellier, 7^e ann. 1932?

LES DEUX SOURCES.: "Discussion à l'Union pour la vérité", 11 juin 1932. Bulletin de l'Union pour la vérité, 4 ann. 1933.

LENOIR (RAYMOND).: Bergsonisme et sociologie. Armand - Colin, 1939.

LE ROY, ÉDOUARD.: Le problème de Dieu, Paris, Artisanat du Livre, 1929.

LE SENNE, René.: "L'intuition morale d'après Bergson". Ét. bergsoniennes, 1942. P.U.F.

LE SENNE, René.: "Le bergsonisme et la morale". Revue de Paris, 15 juil, 1932, pp. 224-245.

LE SENNE, R.: Traité de morale, Of. pp. 294-304, Conformisme et spiritualité d'après Bergson, 1947. P.U.F.

LE SENNE, René.: "L'intuition morale d'après Bergson". Rev. Philos. mars-août, 1941.

LE SENNE, René.: "Le livre récent de M. Bergson". Rev. de Paris, 15 juillet 1932.

LETTRE d'une prieure du Carmel.: "Bergson et la vie - contemplative", Nouv. litt., 15 déc. 1928.

LINN, P.: "La philosophie religieuse de Bergson". Rev. bleue 3 déc. 1932. Livre jubilaire du Collège de France 1530-1930, PUF, 1932.

LOISY, Alfred.: Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion? Paris, E. Horry, 1933.

MADAULE, J.: "Le dernier livre de M.H. Bergson" (Revue hebdomadaire, 26 de nov. de 1932, pp. 350-363).

MARCEL, Gabriel.: "H. Bergson et le problème de Dieu". L'Europe nouvelle, Paris. 15 ann. 1932.

MARITAIN, Jacques.: "Sur l'éthique bergsonienne", Revue de Métaphysique et de Morale, 1939, avril-juin.

MARITAIN, J.: De Bergson a Santo Tomás de Aquino. Ensayos de Metafísica y de Moral. Traducción de Gilberte - Moteau de Duedo. Buenos Aires, Club de lectores, 1967.

MARITAIN, J.: "Santo Tomás y H. Bergson en los estilos de la ética". Columna, Buenos Aires, 1937.

MASSON-OURSSEL, P.: "L'Inde n'a-t-elle connu qu'un mysticisme incomplet?. Les deux sources et la mystique indienne". Rev. de métaph. et morale. juil, 1933.

MATHEVS, D.: "Ét. crit. des deux sources". Fortnightly Review. London, avr. 1935.

MAZZANTINI, C.: "Evidenza e problematicita dell'iniziativa nella filosofia morale di Enrico Bergson", Giornale di Metafisica, 1959 année 14, n° 6, p. 799-817.

MERLAN, PH.: "Le problème de l'irrationalisme dans les "Deux sources" de Bergson", Revue Philosophique, n° Juillet-Septembre, 1959, p. 305-319.

MESNARD, P.: "La doctrine de l'heroïsme moral considéré comme clef de voûte de la philosophie bergsonienne", Bergson et nous, 1959, p. 229-233.

MESSAUT, P.: "Autour des deux sources". Rev. thomiste, mai 1933, pp. 466-502.

MIEVILLE, H.L.: "La philosophie religieuse de Bergson, Questions de méthode", Studia philosophica, Annuaire - de la Société Suisse de Philosophie, 1959, p. 173-192.

MILLER, L.H.: Bergson and religion, New York. 1916.

MILLOT, Albert.: "La théorie bergsonienne de l'obligation morale et ses conséquences pédagogiques. Leçon - faite à la sorbonne le 21 févr. 1932". Litt philos. - pédag. éd. du Cours Jarach, juil, 1932.

MIROGLIO, Abel et Y.: "La morale et la religion de Bergson". Foi et vie, 1932.

MIROGLIO, Abel et Y.: "Réflexions sur les deux sources de la morale et de la religion". Revue phil., janv-févr. 1934, pp. 50-103.

MOISANT, X.: "Dieu dans la philosophie de M. Bergson", Revue de philos. (6), mai 1905.

MOORE, J.M.: Theories of religious experiences, with - especial references to James, Otto and Bergson, New - York, Round Table Press, 1938.

MORIES, A.S.: "Bergson and mysticism". Westminster - Review. Juin 1912.

MOSSE-BASTIDE, R.M.: "Bergson et la notion plotinienne de Logos Spermatikós", Actes du VII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française (Grenoble), Paris. P.U.F., 1954.

MUELLER, G.: "Ét. crit. des Deux sources", Books abroad (Norman Oklahoma Press). 1934. vol. 8.

MUIRHEAD, J.H.: "Ét. crit. Des deux sources". Hibbert Journal, Londres, oct. 1932.

NABERT, Jean.: Éléments pour une éthique, P.U.F., 1943.

NABERT, Jean.: L'expérience intérieure de la liberté. P.U.F. 1924.

NABERT, J.: "Les instincts virtuels et l'intelligence dans "Les deux sources". Journal de psychologie normale et pathologique. Paris 1934, pp. 309-336.

OLDEWELT, H.M.J.: "De psychologische ondergrond van - Bergsonswijzebegeerte", Synthese, Laren, Nederland, - III, 1938.

ORGAZ, R.A.: Los fundamentos sociológicos de la moral de Bergson. Homenaje a Bergson, Córdoba, Imprenta de la universidad, 1936.

PARODI, Dominique.: "M. Bergson et la morale". Rev. - pédagogique, 1933.

PARODI, Dominique.: "Ét. crit. des Deux sources". Enseignement public. Paris. janv. 1933.

PENIDO, J.T.L.: "La morale et la religion bergsoniennes". Nova et Vetera, 1932.

PLAYNE, Caroline.: Bergson and free will, London Headly, 1915.

POLIN, Raimond.: "Henri Bergson et le mal". Les études bergsoniennes, vol. III, P.U.F. Paris-1968.

PRINS, D.H.: "Bergson over het wezen van de moraal en dat van den godsdienst". Theosophia 1934.

QUILES, I.: "La philosophie de la religion selon Bergson". Ciencia y Fe (Argentine) juil-déc. 1943 (3).

QUINTANILLA, L.: "Bergsonisme et politique " Diss - Johns. Hopkins University, 1938.

QUINT, Léon-Pierre.: "Les deux sources" (Ét.crit.) Rev. de France, mai-1932.

RABEAU, G.: "L'expérience mystique et la preuve de l'existence de Dieu". Rev. Thomiste, mai-juin-1933.

RABOW.: "Ét. crit. des Deux sources". Kantstudien, Berlin, 39^e ann. 1933?

REES, R.: "Ét. crit. des Deux sources". The adelphi, - London vol. 10, 1933?

RICOUR, A.: "Morale et nature dans la philosophie morale de Bergson". Arch. de philos. XVII, n° 1, 1947.

RIDEAU, Gaile.: Le Dieu de Bergson, Essai de critique religieuse, Paris, Alcan-1932.

ROBERT, Ad.: "La pensée religieuse de Bergson". Cahiers protestants, 1932.

ROCHEDIEU, T.: "L'univers, une machine à faire des dieux." Rev. de théol. et de philos., 1932, p. 195.

RODRIGUES, Gustave.: Bergsonisme et moralité, Paris - 1922.

ROLLAND, E.: La finalité morale dans le bergsonisme, - Paris, 1937.

ROMER, A.: "Ét. crit. des Deux sources". Archiv. für die gesamte Psychologie. Leipzig, 1934, vol. 95.

ROMEYER, B.: "Morale et religion chez Bergson". Arch. de Phil.T. IX, 3, pp. 283-317, 1932.

ROMEYER, B.: "Les deux sources de la morale et de la religion". Bull. Nat. des Instituteurs Cath. juin-1932, pp. 406-419.

ROMEYER, Blaise.: Le problème moral et religieux, Paris. Blond & Gay, 1945.

ROMEYER, B.: "La liberté humaine d'après Bergson". Rev. Néo-scolast. de philos. Louvain, mai-1932.

ROMEYER, B.: "Caractéristiques religieuses du spiritualisme Bergeonien". Arch. de philos. XVII n° 1 1947.

ROUVILLE, M. de.: "Bergson en Zijn "Les deux sources de la morale et de la religion". Vragen van den dag, - 1933.

RUSSEL, Bertrand.: Mysticism and logic, 7th ed., London, G. Allen, 1932.

RUYSSEN, TH.: "Ét. crit. des Deux sources". L'Éveil des peuples, 19 janvier, 1933.

SAGERET, Jules.: La vague mystique, Paris, Flammarion, 1919.

SASSEN.: "De ethic van Bergson". Studia catholica, Nijmegen. Etudes (4), 1931.

SCIACCA, P.M.: "Ét. crit. sur la philosophie religieuse de Bergson". Giornale di Metafisica, mai-juin, 1948.

SCOTT, J. William.: "Ethical pessimism in Bergson". - The intern. Journal of ethics, Janv. 1914.

SCHWARZ, Michel.: "Bergson et les prophètes d'Israël".
La terre retrouvée, 15 janv. 40, 1940.

SECOND, J.: La guerre mondiale et la vie spirituelle,
Paris. Alcan. 1918.

SEILLIERE, Ernest.: Mysticisme et domination. Essai -
de critique impérialiste, Paris, 1912.

SELBIE, W.R.: "Ét. crit. des Deux sources". The con-
gregational Quarterly. London, 1935, vol. 13.

SELLIERE, E.: "L'avenir de la philosophie bergsonien-
ne". Revue bleue, 10,17 mars, 12,19 mai 1917. Paris,
Alcan. 1917.

SERTILLANGES.: "Morale et Religion d'après M. Bergson",
Vie intellectuelle, mai 1932, p. 224-245.

SINGER, Jr. Bogar A.: "Rec. de Les deux sources". The
Journal of Philosophy, 1933, pp. 14-23.

SOSSET, M.: "A propos du dernier livre de Bergson: Les
deux sources". Rev. de l'Université de Bruxelles, 1932.

STANLEY, V. La Dow.: "Bergson's view of mysticism". The-
osophy Quarterly, New York, oct. 1932.

STEPHEN, Karin.: The misuse of mind, a study of Berg-
son attack on intellectualism, London, Intern. library
of psychol. 1922.

STERN, A.: "Morale ouverte et morale rationnelle", Berg-
son et nous, 1959. p. 293-296.

SUJOL, A.: "Le dieu calviniste et le dieu bergsonien". Christianisme social, p. 333, 1932.

SUNDEN, Hjalmar.: La théorie bergsonienne de la religion. PUF. 1946.

TILGHER, Adriano.: "Yo. Libertà, moralité nella filosofia di E. Bergson". Cultura. 15 nov. de 1902.

TONQUEDEC, J.: "La conception bergsonienne de Dieu", Bergson et nous, 1959, p. 303-306.

TONQUEDEC, J. de.: "Le contenu des Deux sources". Études par des Pères de la Comp. de Jésus, Paris, 70^e ann. 1933. t. CCXIV p. 641-669; t. CCXI, pp. 26-54.

TONQUEDEC, J. de.: "La clé des deux sources". Études par des Pères de la Comp. de Jésus, 5 déc. 1932. t. - CCXIII, pp. 516-544-647-684.

TOWNSEND, J.G.: "Bergson and religion". Monist (22), - 1912.

TRUC, Gonzague.: "La guerre et le bergsonisme". L'Opinion, 7 sept. 1918.

TUMMERS, F.: "Bergson en de vrije will". Tidschrift - voor Wijsbegeerte (p. 488-504), 1917.

UNDERHILL, Evelyn.: "Bergson and the mystics". English Review, Févr. 1912.

UNDERHILL, Evelyn.: "Bergson and the mystics". Living age. 16 mars. 1912.

UNDERHILL, Evelyn.: Mysticism, a study in the nature and development of man's spiritual consciousness, New York, E. P. Dutton, 1912 (p. 31-36 sur Bergson).

VIALATOUX, J.: "De Durkhleim à Bergson". La Nouvelle Journée, 5. Blond & Gay.

VINCENT, A.: "Les religions statiques et dynamiques - de M. Bergson et l'histoire des religions". Rev. des sciences rel. Strasbourg. XLIV, 1935.

VIENNOT, "La signification de la guerre". Polybillion, 81. 1915.

VLOEMANS, A.: "H. Bergson en zijn "Les deux sources - de la morale et de la religion". Gids III, 1932.

VOISINE, G.: "Obligation morale et pression sociale". Rev. de philos., 1933, pp. 361-393.

WIDART, H.: A propos de la philosophie bergsonienne, morale et religion, Collectanea Mechliniensia, Malines, 1945.

WILBOIX, J.: Devoir et Durée. Essai de Morale Sociale. Paris, Alcan, Paris 1912.

WODENHOUSE, H.: "Et. crit. des Deux sources". Hibbert Journal, janv. 1940, Londres.

III.- OTROS AUTORES

=====

- ARISTOTELES: Etica Nicomaquea. Traducción de Francisco de P. Samaranch. Madrid, Aguilar, 1967.
- BRENTANO, F: El origen del conocimiento moral, 2ª ed. Traducción del alemán por M.G. Morente. - Revista de Occidente, Madrid, 1941.
- JASPERS, K: Los grandes filósofos I) Los hombres decisivos: Sócrates-Buda-Confucio-Jesús. Versión castellana de Pablo Simón. SUR. Buenos Aires, 1966.
- KANT: Crítica de la Razón práctica. Traducción de M.G. Morente. 2ª edic. Editorial Victoriano Suárez. Madrid, 1963.
- LEVY-BRUHL, L: La mentalidad primitiva. Traducción y prólogo de Weinberg. Edit. Lantaro. Buenos Aires, 1945.
- LEVY-BRUHL: La morale et la science des moeurs. 3ª - edit. Editeur, Félix Alcan. Paris, 1907.
- LOPEZ ARANGUREN, J.L.: Etica. 3ª edic. Revista de Occidente. Madrid, 1965.
- MAINE DE BIRAN. F.P.: Autobiografía y otros escritos. 2ª edic. Aguilar, Buenos Aires, 1960.

- MERLEAU-PONTY, M.: Signos. Traducción de Caridad Martí-
nez y Gabriel Oliver. Editorial SEIX BA-
RRAL, S.A. Barcelona, 1964.
- PLATON: "Apología de Sócrates" y "Critón". Traduc-
ción de Francisco García Jagne. Ed. Agui-
lar, Madrid-1969. (Ambos en el volumen de
"Obras completas".
"El Banquete" y "Fedro": Traducción de -
Luis Gil. Ediciones Guadarrama. Madrid, -
1969.
- SCHLEIER, M: El formalismo en la ética y la ética mate-
rial de los valores. Nuevo ensayo de funda-
mentación de un personalismo ético. En -
castellano traducido con el título "Ética"
Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. 2ª
vo. Madrid. Revista Occidente, 1941.
- SCHWEITZER, A: Filosofía de la civilización. Versión -
castellana de Héctor Vaccaro. 4 volúmenes.
ed. SUR. Buenos Aires, 1962.
- SENECA: Obras completas. Traducción de Lorenzo -
Riber. 5ª edición. Edit. Aguilar, Madrid,
1966.
- SPENCER, H: El hombre contra el Estado. Traducción y
prólogo de Luis Rodríguez Aranda. 3ª ed.
Edit. Aguilar. Madrid- Buenos Aires- Méxi-
co, 1963.

- SPENCER, H: Primeros principios. Traducido por R. -
Wenzel. Edit. EMCA. Buenos Aires (Sin -
fecha).
- TOVAR, A: Vida de Sócrates. 3ª edición. Revista de
Occidente, Madrid, 1966.
- ZUBIRI, X: Cinco lecciones de Filosofía. 2ª edición.
Editorial Moneda y Crédito. Madrid, 1970.
-

-399-

I N D I C E
=====

<u>INTRODUCCION.....</u>	4
1) Bergson y la filosofía de su tiempo.....	5
2) Bergson, filósofo abierto y filósofo del devenir.....	9
3) La filosofía de Bergson, filosofía de los hechos y filosofía científica.....	12
4) El objeto de la filosofía de Bergson es lo interior y lo absoluto.....	13
5) La filosofía de Bergson, filosofía dualis- ta.....	15
6) Objeciones y adversarios de la filosofía de Bergson.....	17
7) Plan general de la moral en Bergson.....	24

Iª PARTE: EL FUNDAMENTO BIOLOGICO

CAPITULO I.- EL "ELAN" VITAL, CAUSA ORIGINANTE
DE TODO SER VIVIENTE

1) <u>El universo entendido como ser viviente..</u>	31
2) <u>La vida como proceso de conservación, ma- duración, crecimiento y creación en los seres vivos.....</u>	34

a) El tiempo, dimensión esencial del ser viviente.....	34
b) Naturaleza de la vida y del proceso evolutivo.....	39
3) <u>Lucha entre materia y vida.....</u>	41
a) El ser viviente y su encuentro con la materia.....	41
b) El hombre también está involucrado en la lucha por la vida.....	44
c) El problema del mal y su solución....	46
4) <u>Bergson, filósofo optimista de la vida..</u>	47

CAPITULO II: EL HOMBRE COMO SER MORAL ES EL UL-
TIMO ESLABON EN EL PROCESO EVOLUTIVO

1) <u>El hombre, por su condición vital, tiene el deber moral de extender la vida.....</u>	51
a) La vida, corriente de conciencia que desemboca en el hombre.....	51
b) Distinción entre vida física y psíqui ca.....	52
c) Naturaleza de la evolución del hombre	54
d) El hombre no tiene una naturaleza mo- ral abstracta.....	57
e) Deberes morales del hombre como ser viviente.....	60

2) <u>La moral se inserta radicalmente en la vida.....</u>	63
a) Doble raíz biológica de la moral.....	63
b) Determinación del concepto de vida...	68
c) Naturaleza biológica de la moral en Bergson.....	71

CAPITULO III.- DEFENSAS QUE LA VIDA TOMA ANTE SU Oponente: LA INTELIGENCIA

1) <u>La inteligencia, frente al instinto, no comprende la vida.....</u>	75
a) La inteligencia contrarresta el impulso vital.....	75
b) El instinto descubre el secreto último de la vida.....	78
c) Inteligencia e instinto, extremos de las dos líneas de evolución.....	80
2) <u>La sociedad, en su raíz biológica, como defensa ante el poder disolvente de la inteligencia.....</u>	82
3) <u>La religión, como fenómeno natural, es igualmente una defensa ante la inteligencia.....</u>	88

II PARTE: EL FUNDAMENTO PSICOLOGICO

CAPITULO IV: LA CONCIENCIA, PREPARACION DE LA LIBERTAD

- 1) La conciencia como adaptación a la vida. 101
 - a) Definición de la conciencia..... 101
 - b) La conciencia está al servicio de la vida..... 104
- 2) La conciencia como paso hacia la libertad. 106

CAPITULO V: LA LIBERTAD

- 1) La interpenetración de nuestros estados de conciencia, prepara la libertad, pero no la determina. El determinismo y el libre arbitrio no explican la libertad.... 109
 - a) Análisis genético del determinismo... 109
 - b) Crítica de los diversos determinismos 112
 - c) Crítica del libre arbitrio..... 114
 - d) La libertad como evolución hacia la decisión..... 115
- 2) La unidad de nuestros estados de conciencia como preparación del acto libre..... 117

3) <u>La libertad: definición y caracteres</u>	122
a) El acto libre.....	122
b) Definición de la libertad.....	124
c) Caracteres de la libertad.....	126
4) <u>El yo profundo, última raíz de nuestros actos libres</u>	130
a) La libertad como manifestación del yo profundo.....	130
b) Conexión entre libertad y "elan" vital.....	133

CAPITULO VI: ORIGEN INSTINTIVO DE LA OBLIGACION

1) <u>Naturaleza instintiva de la obligación en Bergson</u>	136
a) La obligación es la necesidad en el ser libre.....	136
b) Análisis de la tensión que lleva insita la obligación.....	142
c) Concreción de la obligación.....	145
2) <u>Crítica bergsoniana del intelectualismo en moral</u>	147
a) Análisis del intelectualismo.....	147

a') Su definición.....	149
b') Sus causas.....	151
c') Su crítica.....	152
d') Sus diversos modos.....	153
b) Función de la inteligencia en la moral.....	163
3) <u>Crítica bergsoniana al concepto kantiano de deber</u>	164
a) Concepto bergsoniano de deber.....	164
b) Concepto kantiano de deber.....	166
c) Comparación de ambos.....	170

III. PARTE.- EL FUNDAMENTO SOCIOLOGICO

CAPITULO VII: LA MORAL EN EL HOMBRE ES UN FACTOR DE NATURALEZA SOCIAL

1) <u>Nuestra configuración psicológica está - adaptada para la vida social</u>	175
a) Análisis sociológico de la percepción	175
b) El pensamiento y el lenguaje como signos de progreso.....	180
c) El objeto de la sociedad es la inserción de una cierta fijeza en el devenir universal.....	181

2) <u>Carácter moral de nuestra inclinación social.....</u>	183
a) El hombre, ser social por naturaleza..	183
b) Comparación de la sociedad con un organismo viviente.....	187
c) La vida social como factor integrante del impulso vital.....	190
d) Lo social es específicamente humano...	191
3) <u>Lo social como factor configurante de la moral.....</u>	195
a) Presión social sobre la conciencia moral del individuo.....	195
b) Yo social y yo individual.....	197
c) La conciencia moral individual se forma en la conciencia social.....	202

CAPITULO VIII: LA OBLIGACION MORAL INHERENTE A LA SOCIEDAD CERRADA

1) <u>Sociedad cerrada: sus caracteres y rasgos morales derivados de su naturaleza.....</u>	206
a) Aislamiento.....	207
b) Hostilidad.....	208
c) Solidaridad moral entre sus miembros..	209
d) Carácter divino de la autoridad.....	209

e) Religiosidad estática.....	211
f) Obligación como presión.....	212
g) Mantenimiento de reglas y costumbres fijas.....	213
h) Justicia estrecha.....	215
i) Los rasgos de la sociedad cerrada en la sociedad moderna.....	217
2) <u>Naturaleza social de la obligación.....</u>	219
a) Naturaleza de la obligación.....	219
b) Origen de la obligación.....	221
c) Su carácter sagrado.....	224
d) Su esencia.....	227

CAPITULO IX: EVOLUCION DE LA MORAL EN LA SOCIE-
DAD

1) <u>La moral, como rasgo esencial de la socie-</u> <u>dad, evoluciona como ésta.....</u>	230
a) Oposición a las innovaciones.....	230
b) Sus costumbres e instituciones morales pertenecen siempre a una sociedad en concreto.....	231
c) Evolución de la moral junto con la so- ciedad.....	233

d) Los desequilibrios en la evolución moral.....	236
2) <u>La evolución de la moral en la sociedad</u> <u>no desemboca en un relativismo de los</u> <u>principios morales ni en un escepticismo.</u>	238
a) No existe naturaleza moral abstracta con rasgos determinados a priori.....	238
b) El antropocentrismo, causa de la generalización e idealización de la naturaleza humana.....	241
c) La moral estudiada ha sido sólo la europea.....	242
d) La conciencia moral, conglomerado de prácticas.....	243
e) La diversidad de morales no debe inducir a escándalo.....	244
f) No hay relativismo ni escepticismo a consecuencia de la diversidad de sistemas morales.....	245

IV PARTE: EL FUNDAMENTO MISTICO

CAPITULO X: LA MORAL Y LA SOCIEDAD ABIERTAS

1) <u>Naturaleza del paso de la moral cerrada a la abierta.</u>	250
---	-----

a) Diferencia entre moral cerrada y moral abierta.....	250
b) Paso de lo cerrado a lo abierto.....	254
c) Intento de unificación de ambas morales.....	263
d) Novedad de la moral abierta.....	266
2) <u>La sociedad abierta: Sus rasgos morales..</u>	267
a) Esencia y origen de la sociedad abierta.....	267
b) Caracteres morales de la sociedad abierta.....	269
c) Moral internacional.....	270

CAPITULO XI: EL IMPULSO CREADOR DEL ESPIRITU Y LA EMOCION, RAICES DE LA MORAL ABIERTA

1) <u>El impulso creador del espíritu, fuente - de progreso y de vida moral.....</u>	272
a) El espíritu en pugna contra la materia	272
b) La intuición es el modo de percibir el espíritu.....	274
c) La alegría de crear, rasgo fundamental del espíritu.....	276

2) <u>La evolución, fundamento de toda concen-</u> <u>tración y acción moral.....</u>	277
a) Distinción entre emoción y presión....	277
b) Clases de emoción.....	278
c) La emoción como origen de la moral abierta.....	280
d) El amor, móvil de la moral abierta....	283
e) Caracteres del alma y moral abiertas..	285

CAPITULO XII: LA EXPERIENCIA MISTICA EN LA MO-
RAL DE BERGSON

1) <u>El misticismo en la moral abierta.....</u>	288
a) Descripción del misticismo.....	288
b) Rasgos del misticismo bergsoniano.....	291
c) Valor filosófico-natural del misticis- mo en Bergson.....	297
2) <u>El héroe moral: su naturaleza, su función</u> <u>y caracteres en la moral abierta.....</u>	299
a) Naturaleza del héroe moral.....	299
b) Su papel excepcional.....	301
c) La seguridad que tiene en su misión...	303
d) Su labor y misión en la sociedad.....	306
e) El héroe moral abre a un nuevo ethos..	308

f) En el genio moral continúa el "elan" vital.....	310
3) <u>Dios como fin y principio del "elan" vital</u>	313
a) El encuentro con Dios, meta de la evolución.....	313
b) Dios y el problema moral.....	316

V PARTE: EL FUNDAMENTO HISTORICO

CAPITULO XIII: LA TRADICION GRECO-ORIENTAL

1) <u>El misticismo oriental</u>	322
2) <u>El misticismo griego</u>	324
a) Sócrates.....	325
b) El estoicismo.....	331
c) Plotino.....	333

CAPITULO XIV: EL CRISTIANISMO

1) <u>La aportación judaica</u>	338
2) <u>El misticismo cristiano</u>	339

RESUMEN Y CONCLUSION

1) El fundamento biológico.....	346
2) El fundamento psicológico.....	349
3) El fundamento sociológico.....	353
4) El fundamento místico.....	360
5) El fundamento histórico.....	365

BIBLIOGRAFIA

I ^a) <u>OBRAS DE BERGSON</u>	369
a) Obras principales.....	369
b) Artículos y otros ensayos.....	370
II ^a) <u>OBRAS SOBRE BERGSON</u>	374
a) Obras generales.....	374
b) Obras especializadas del tema.....	376
III ^a) <u>OTROS AUTORES</u>	396

INDICE

